MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

6. Jahrgang 1955 Nummer 4

Zum Gedächtnis Heinrich Denifles

Von Michael Schmaus, München

Am 10. Juni 1905, an einem Pfingstsamstag, ist Heinrich Suso Denifle im Josephinum in München gestorben. Zwei Tage nachher, am 12. Juni, wurde er in der Gruft von St. Bonifaz unter großer Teilnahme beigesetzt. Mit ihm ging ein Mann dahin, von dem der Papsthistoriker Pastor sagte: „Die historische Wissenschaft hat durch seinen Tod einen geradezu unersetzlichen Verlust erlitten. Er war einer der größten Historiker unserer Zeit und der bedeutendste, den Tirol hervorgebracht hat." Der Bonner Historiker Schrörs, der eine große Fähigkeit besaß, die Schwächen in dieser Welt wahrzunehmen, erklärte: „Nicht sobald wird wieder einer auferstehen, der mit gleich heldenhafter Arbeitslust, mit gleicher Vielseitigkeit des historischen und theologischen Wissens, mit gleichem Forscherblick das Leben der mittelalterlichen Universitäten uns offenbart und die Geschichte der Mystik und Scholastik schreibt." Für sein Wesen ist charakteristisch Pastors Äußerung, Denifle gehöre zu den wenigen Menschen, die nie in ihrem Leben eine Unwahrheit gesagt haben. Wer war dieser außerordentliche Mann? Es lohnt, 50 Jahre nach seinem Tode seiner zu gedenken. Denn in ihm war vieles lebendig, was nicht vergessen werden darf, wenn uns nicht Entscheidendes verlorengehen soll.

Denifle war ein Tiroler und ist während seines ganzen Lebens, auch auf den Höhepunkten seiner Forschung und im Verkehr mit der weltlichen Aristokratie und der kirchlichen Hierarchie, ein Tiroler geblieben. Sein Geburtsort ist Imst im Oberinntal. Dort erblickte er am 16. Januar 1844 als Sohn des Lehrers und Organisten das Licht der Welt. Durch seinen Großvater floß wallonisches Blut in seinen Adern. Dadurch mochte ihm die Liebe zur Geschichte und zur Kultur des französischen Volkes besonders naheliegen. Sie bestimmte weithin sein Leben. Nach dem frühen Tode seiner Eltern besuchte er die höhere Schule in Brixen. Hier entpuppte er sich als eine allseitige Begabung. Die Spannweite seiner Interessen zeigt sich darin, daß er Musik und Physik ebenso wie die übrigen Schulfächer glänzend, ja in schöpferischer Tätigkeit, z. B. durch eigene Kompositionen bewältigte.

Seine umfassenden, in die Tiefe dringenden, an Genialität grenzenden Anlagen sollten sich im vollsten Maße im Dominikanerorden entfalten. Die Lektüre von Lacordaires Briefen begeisterte ihn für diesen Orden. Mit nicht ganz 18 Jahren trat er in Graz in ihn ein. Er bekam dabei den Namen Heinrich Suso, der für ihn symbolische Bedeutung erhalten sollte. Einer seiner Mitnovizen war der spätere Kardinal Frühwirth.

Nach Beendigung seiner theologischen Studien war er einige Zeit in der Seelsorge tätig. Als Beichtvater und als Kanzelredner erwarb er sich in gleicher Weise Ruhm. Denifle gehörte zu den glänzendsten Predigern seiner Zeit. Auch als er auf der Höhe seines wissenschaftlichen Ansehens stand, übernahm er gerne Festpredigten, gewissermaßen zur Erholung und Ausspannung.

Der Orden ließ ihn als Lektor für Philosophie und Theologie ausbilden. Von 1870 bis 1880 lehrte er im Hausstudium in Graz, zunächst Philosophie und dann von 1884 an Theologie. In seinen philosophischen Vorlesungen las er mit den Hörern Plato und Aristoteles, in den theologischen Thomas von Aquin. Schon hier kündet sich sein Drang nach den Quellen an. Bei der Lektüre der philosophischen und theologischen Klassiker stieß er auf die Notwendigkeit historischer Betrachtungsweise. Er erkannte, daß man Thomas nicht gründlich verstehen kann, wenn man ihn nicht in seinem eigenen Werdegang und innerhalb der theologischen Entwicklung seiner Zeit und seiner Vorzeit betrachtet. Zu dieser Einsicht kam er durch eigene Erfahrung. Auch dies ist für ihn charakteristisch. Er hat als Autodidakt der Erforschung des Mittelalters völlig neue Wege gewiesen. Da er alles, was er im wissenschaftlichen Raum entdeckte, mit größter Intensität und mit leidenschaftlichem Einsatz leistete, wurde seine Überzeugung von der Notwendigkeit der philologisch-historischen Methode für ihn der Impuls zu jener unabsehbaren Forscherarbeit, in welcher er die Erkenntnis und das Verständnis des mittelalterlichen Geisteslebens wesentlich und entscheidend bereicherte. Er leitete mit wenigen anderen jene vor allem auf der Entdeckung und dem Studium mittelalterlicher Handschriften beruhende Forschung ein, welche heute durch zahlreiche glänzende Namen vertreten wird und ein Heer von Mitarbeitern zählt. Als Denifle begann, war noch fast alles zu tun.

Zunächst kam Denifles historischer Sinn im Zusammenhang mit seinem Interesse für Aristoteles und für das geistliche Leben der Erhellung der deutschen Mystik im Predigerorden des 14. Jahrhunderts zugute. Die deutsche Mystik hatte ihn schon während seiner Studienzeit gelockt. Er war sich der Schwierigkeiten für ein methodisch einwandfreies Studium der deutschen Mystik wohl bewußt. Sie lagen in dem Mangel an guten Texten und in der literarhistorischen Unsicherheit und Verwirrung in Bezug auf die mystischen Autoren. Dazu kamen die paradoxen Formulierungen, in denen die Mystiker ihre Glaubenserfahrungen ausdrückten. Zur Bewältigung der Probleme eignete sich Denifle eine vorzügliche paläographische Schulung an, machte eingehende germanistische Fachstudien, so daß er die deutschen Texte des Mittelalters fachlich beurteilen konnte. Auf mehreren größeren Bibliotheksfahrten, die er Jahr für Jahr während der Ferien unternahm, sammelte er reiches handschriftliches Material. Seine Reisen führten ihn schon damals nach München, Berlin, Leipzig, Karlsruhe, Stuttgart, Wolfenbüttel, Wien, zu den österreichischen Stiftsbibliotheken, nach Basel, Zürich, St. Gallen, Einsiedeln, Luzern und immer wieder nach München. Als erste Frucht dieser Mühen erschien 1873 sein Werk: Das geistliche Leben — eine Blütenlese aus den deutschen Mystikern. Das Buch erlebte eine große Zahl von Auflagen. Unter Zugrundelegung der bekannten drei Wege, welche die Theologia Deutsch als den Weg der Reinigung, den Weg der Erleuchtung und den Weg der Vereinigung bezeichnete, hat Denifle aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts rund 2500 Stellen gesammelt und auf 107 Kapitel verteilt. Bis zur dritten Auflage war den einzelnen Stellen die Quellenangabe hinzugefügt, so daß es für die

wissenschaftliche Forschung verwertbar war. Später wurden diese Nachweise weggelassen, weil das Werk weitesten Kreisen dienen sollte. Es gehört in der Tat auch heute noch zu den wertvollsten Büchern des geistlichen Lebens. In der Neubearbeitung, welche im Jahre 1936 P. Albert Auer OSB geboten hat, wird auch wieder eine quellenkritische Einführung und Dokumentation beigegeben.

In mehreren Aufsätzen über die Mystik zeigte sich Denifle als glänzender Kenner des Gegenstandes. Aufsehen erregten vor allem seine Werke über den Gottesfreund im Oberland und über Taulers Bekehrung. Nach der bis dahin fast allgemein vertretenen Ansicht war der Gottesfreund im Oberland der Vorsteher einer kleinen mystischen Gemeinde im 2. Drittel des 14. Jahrhunderts, durch den Tauler bekehrt wurde. Denifle wies zur größten Überraschung der Germanisten nach, daß die ganze Geschichte vom Gottesfreund im Oberland eine vom Straßburger Bankier Rulman Merswin erfundene Fiktion ist und daß der Bekehrte überhaupt keine historische Persönlichkeit war. Die ganze Bekehrungsgeschichte enthüllte sich als ein Tendenzroman, den ein Laie dichtete, um seine Lehren und Ansichten über die Reform der kirchlichen Gesellschaft an den Mann zu bringen. Mit durchschlagenden Gründen spricht Denifle das Buch von geistlicher Armut Tauler ab, dem es bis dahin unbestritten zugeeignet worden war. Im Jahre 1877 erschien mit gelehrter Einleitung und Kommentierung aus seiner Hand das „Buch von geistlicher Armut".

Besonderes Interesse wandte Denifle seinem Namensverwandten Heinrich Seuse zu. Auf Grund einer großen Anzahl von Handschriften, namentlich der ältesten, wollte Denifle das Werk Seuses edieren. Es erschien jedoch nur ein Band (1880). Zur Edition des unverkürzten Briefbuches der Bruderschaft der ewigen Weisheit, der Predigten, des Horologium Sapientiae und des Minnebüchleins ist er nicht gekommen. Seine Arbeiten wurden später unter anderem weitergeführt von Erzbischof Gröber und von dem Tübinger Kirchenhistoriker Bihlmeyer. Hier treffen wir auf einen Grundzug des Forschers. Er hat von seinen zahlreichen gewaltigen Werken keines vollendet. Bei seinen Forschungszügen entdeckte er auf dem unabsehbaren Erntefeld immer wieder neue Bereiche, die ihn fesselten und von dem augenblicklich bearbeiteten Gebiete abzogen. Er wurde von seinem unstillbaren Forschungsdrang von dem einen zu dem anderen getrieben. Äußere Gründe kamen für dieses Vorgehen noch hinzu. Es wurden ihm immer wieder neue Aufgaben übertragen, die ihn zu neuen Forschungen veranlaßten. Wir werden sogleich Näheres erfahren.

Die Seuse-Ausgabe ist außer durch die handschriftliche Fundierung gekennzeichnet durch umfassende und zuverlässige Quellenangaben. Sie bekunden den engen Zusammenhang zwischen Mystik und Scholastik. Der bis dahin vielfach behauptete Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik wurde von Denifle als Irrtum erwiesen. Es war ihm ein großes Anliegen, die Verbindung aufzuzeigen.

Der dritte Mystiker, dem Denifle seine Forschertätigkeit zuwandte, war Meister Eckhart. Von ihm waren bis dahin nur deutsche Traktate und deutsche Predigten bekannt. Man pries ihn als den Vater der deutschen idealistischen Philosophie und hielt ihn für einen Pantheisten. So dachte z. B. der protestantische Forscher Karl Schmidt, der vom Jahre 1839 an die deutsche Mystik untersuchte. Aber auch katholische Theologen stimmten in dieses Urteil ein, z. B. Staudenmaier und Denzinger. Ja, man hielt weithin die gesamte deutsche

Mystik für eine Vorläuferin der Reformation. Denifle fand nun im Jahre 1880 in der amplonianischen Bibliothek zu Erfurt eine Reihe von bis dahin völlig unbekannten lateinischen Schriften. Später entdeckte er die gleichen Werke in der Bibliothek des Hospitals zu Kues. Damit wurde die bis dahin auf Eckharts deutsche Schriften angewiesene Forschung auf neue Bahnen gewiesen. Denifle unterzog die lateinischen Schriften einer eingehenden Analyse. Er untersuchte insbesondere Eckharts Lehre vom Verhältnis des Geschöpfes zu Gott, von den göttlichen Ideen, von dem Sein. Dabei kam er zu dem Resultat, daß der große deutsche Mystiker in hohem Maße Scholastiker war und mit der vorausgehenden Philosophie und Theologie in engstem Kontakt stand, daß er aber vom Pantheismus nicht ganz frei sei. Diese letzte Behauptung wurde im Dritten Reiche viel mißbraucht. Sie konnte durch die Forschungen von Dempf, Karrer, E. Pietsch und anderen korrigiert werden.

Die Forschungen auf dem Gebiet der deutschen Mystik haben bahnbrechende Bedeutung gehabt. Sie wurden von der Philosophie, der Theologie und der Germanistik mit gleicher Zustimmung aufgenommen. Man empfand die Ergebnisse Denifles geradezu als Triumphe der historischen Methode. Denifle kam durch diese seine Arbeiten in vielfältige freundschaftliche Beziehungen zu führenden Germanisten evangelischen und katholischen Bekenntnisses. Friedrich Zahrnke in Leipzig hat den jungen Dominikaner einmal gefragt, woher er denn seine Methode gewonnen habe, die zu so erstaunlichen Erfolgen geführt habe. Zur Überraschung des Leipziger Philologen erwiderte der Gefragte, er habe die von ihm studierte aristotelisch-scholastische Methode auf die Geschichte angewandt.

Die Forschungen auf dem Gebiete der Mystik haben Denifle auch in heftige Kontroversen gebracht. Hier offenbart sich uns wieder ein Grundzug des Forschers. Es lag ihm nicht, in ruhiger stiller Besinnlichkeit der Wahrheit nachzugehen. Er fühlte sich vielmehr immer als ein Kämpfer um die Wahrheit. Er hatte geradezu eine vulkanische Natur. Von dem Eifer und der Leidenschaft für die Wahrheit war er sein ganzes Leben hindurch so erfüllt, daß er nicht nur den ethischen, sondern auch den wissenschaftlichen Irrtum als einen unerträglichen Makel empfand. Er verfolgte daher auch die wissenschaftlichen Irrtümer und deren Träger mit der Heftigkeit, die sein ganzes Wesen kennzeichnete. Nie war es ihm dabei darum zu tun, seinen wissenschaftlichen Gegner herabzusetzen. Er wurde nur vom Eifer für die Wahrheit getrieben. Wir können freilich nicht alles billigen, was er im Kampfe für die Wahrheit sagte. Er selbst erklärt seine Haltung einmal folgendermaßen: „Wir würden so verdiente Männer wie Denzinger mit Stillschweigen übergehen, wenn uns die Wahrheit wie auch die deutsche Mystik nicht noch näher stünden als der genannte Forscher und wenn seine falschen Urteile ohne nachteiligen Einfluß geblieben wären." Die Erforschung der Wahrheit war ihm nicht bloß die Aufhellung eines Sachverhaltes, sondern das Ringen mit jenen, die den Irrtum vertraten. Alles, was Denifle schrieb und sagte, hatte den charakteristischen Zug einer persönlichen Begegnung, nicht bloß einer sachlichen Abhandlung. Wie sehr er überall, auch dort, wo er sich in die unerschöpflichen Handschriftenbestände der Bibliotheken vergrub, aus der persönlichen Begegnung lebte, dachte und schrieb, zeigt sich darin, daß er seine Werke, bevor er sie zu Papier brachte, jeweils seinen Freunden, sei es im Campo Santo oder in der Anima in Rom, sei es in Paris im persönlichen Austausch mitteilte. Dieser Charakterzug

brachte ihn in heftige Fehde mit dem Münchener Historiker der Mystik, Professor Preger. Dessen Geschichte der Mystik wurde von ihm wegen ihrer Verständnislosigkeit für die Scholastik und für das Wesen der christlichen Mystik sowie ihrer mangelhaften Textgrundlage vernichtend kritisiert. Dieser Vorgang führte allerdings dazu, daß Denifle, welcher Mitglied der Akademien von Göttingen, Berlin und Heidelberg wurde, nie Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaft war.

Die Jahre 1880 bis 1883 benützte Denifle in besonders intensiver Weise für Bibliotheksreisen. Sie führten ihn nach England und Spanien, vor allem aber nach Paris, das er in seinem späteren Leben noch achtundvierzigmal sehen sollte.

Ein neues Stadium begann im Lebenswerke Denifles, als er am 1. Dezember 1883 auf Vorschlag des Kardinals Hergenröther Unterarchivar im päpstlichen Archiv wurde. Man hätte für diesen Posten keine bessere Wahl treffen können. Das Archiv war von Leo XIII. kurz zuvor den Gelehrten zugänglich gemacht worden. Denifle hat die Schätze des Archivs selbst in reicher Fülle ausgebeutet und zahllosen Gelehrten bei ihren Forschungen helfend zur Seite gestanden. Sein Name wurde in der internationalen Welt bald rühmlichst bekannt.

Bei seiner Tätigkeit als Untersekretär des päpstlichen Archivs stieß er auf Joachim von Fiore und sein Evangelium aeternum. Die Studien hierüber führten zu Untersuchungen über den Streit der Universität mit den Bettelorden. In Denifle reifte der Plan zu einem Werk über die Universität Paris und die Bettelorden in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Der kritische Blick des Forschers sah jedoch nirgends sicheren Boden. Er erkannte, daß das sechs Bände umfassende Werk du Boulays über die Pariser Universität aus dem 17. Jahrhundert dem Historiker keinen sicheren Standort bietet, daß vielmehr die Geschichte der Universität Paris nochmal geschrieben werden mußte. Sollte jedoch die Verfassungs- und Entwicklungsgeschichte der Pariser Hochschule gründlich dargestellt werden, dann mußten auch die übrigen Hochschulen bis 1400 in den Arbeitsplan aufgenommen werden.

Denifle entwarf das Projekt eines fünfbändigen Werkes über mittelalterliche Universitätsgeschichte. Der 1. Band sollte die Entstehungsgeschichte der Universität bis 1400, der 2. die Entwicklung ihrer Organisation darstellen, der 3. Band sollte sich mit der Entstehung der Universität Paris, der 4. mit der Entwicklung ihrer Organisation bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, der 5. endlich mit dem Streit der Universität Paris mit den Bettelorden befassen. Erschienen ist nur der grundlegende 1. Band: Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Das Werk kam in der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin im Jahre 1885 im Umfang von 814 Seiten und 45 Seiten Einleitung heraus. Der gewaltige Band zerfällt wieder in fünf Abteilungen. In der 1. Abteilung werden die Benennungen, etwa Studium bzw. Studium generale untersucht. Die 2. Abteilung hat die Entstehung und Entwicklung der beiden ältesten und berühmtesten Universitäten, Paris und Bologna, zum Gegenstand. Dabei zeigt sich, daß die Entstehungsgründe durchaus nicht überall die gleichen sind. Um nur eines hevorzuheben: In Paris waren es die Magistri, in Bologna die Studenten, welche man als Schöpfer der Universität bezeichnen muß, insofern sie sich je zu einer großen Gemeinschaft zusammenschlossen. Der 3. Abschnitt behandelt die Entstehung und Entwicklung der übrigen Universitäten Europas bis 1400. Der 4. Abschnitt faßt die Universitäten in ihrem

Verhältnis zu den früheren Schulen ins Auge. Denifle hat hier mit dem traditionellen Irrtum aufgeräumt, daß die Universitäten ausnahmslos aus Dom- und Klosterschulen hervorgegangen sind. Dies gilt in einem gewissen Sinne z. B. von Paris, von Köln und von Erfurt. Sonst jedoch sind die Universitäten Neuschöpfungen oder Produkte von Stadtschulen. Im 5. Abschnitt bespricht der Verfasser die Ursachen der Entstehung der mittelalterlichen Universitäten. Eingehend wird hierbei das Verhältnis der geistlichen und der weltlichen Macht erörtert.

Auf Grund seiner eingehenden Quellenkenntnis charakterisiert Denifle die mittelalterlichen Universitäten als Schöpfungen des christlichen Geistes, der das Ganze durchdrang, in dem Papst und Fürst, Klerus und Laien, jeder seinen gebührenden und berechtigten Platz innehatte. Infolge des christlichen Universalismus hatten sie europäische Bedeutung. Ich möchte dies besonders betonen, weil gelegentlich der Versuch gemacht wurde, den europäischen Charakter der mittelalterlichen Universitäten ohne die christliche Grundlage hervorzuheben. Das monumentale Werk Denifles endet mit einer Verherrlichung der mittelalterlichen Universitäten. Er sagte: „Die Entstehung und Gründung der ersten mittelalterlichen Universitäten haben eine der Hauptepochen in der Geschichte des europäischen Kulturlebens und Bildungswesens eingeleitet. Sie waren damals fast noch mehr als heute der Brennpunkt der geistigen Tätigkeit. Und gleichviel ob sie unseren Begriffen entsprechen oder nicht, so genügten sie doch vollkommen für die Bedürfnisse des Mittelalters, bereiteten die höheren Lehranstalten der späteren Zeit mit ihren neuen Erfordernissen und Anschauungen vor und wurden darum die breite Grundlage selbst für die modernen Hochschulen. Dankbar sollte daher die Nachwelt auf das 12. und 13. Jahrhundert blicken, da eben dort die Anfänge der gelehrten Gesellschaften und die Keime des gelehrten Unterrichtes der späteren Epochen liegen."

Insbesondere zählt die Universität Paris als Brennpunkt philosophischer und theologischer Studien des Mittelalters zu den führenden geistlichen Weltmächten. Papsttum und Pariser Universität galten zusammen als die beiden Augen der Welt. In der Universität Paris schienen die Franzosen nach einem Ausspruch des deutschen Dominikaners Jordanus von Osnabrück aus dem Jahre 1280 eine Auszeichnung zu besitzen, welche dem Papsttum und dem Kaisertum ebenbürtig an die Seite gestellt werden konnte. Die Universität Paris beherrschte Jahrhunderte hindurch das wissenschaftliche Leben, soweit es mit der Kirche zusammenhing, in maßgebender Weise.

Das Werk wurde für Denifle der Ausgang für eine weitere gigantische Arbeit in dem Bereich der Universitätsgeschichte. Die französische Regierung vertraute ihm nämlich die Herausgabe des Chartularium Universitatis Parisiensis, des Urkundenwerkes der Pariser Universität, an. In einer Sitzung des Conseil Général des facultés de Paris wurde Denifle die dornenvolle und ehrenvolle Aufgabe übertragen. Um den Charakter eines französischen Unternehmens zu wahren, wurde ihm als Mitherausgeber der Bibliothekar der Sorbonne, Emile Chatelain, beigegeben. Denifle machte sich sofort ans Werk. In nicht ganz 10 Jahren gab er 4 Foliobände Chartularium und 2 Foliobände Auctuarium Chartularii heraus. Das Werk wird für alle Zukunft eine Fundgrube für den Erforscher des mittelalterlichen Unterrichts- und Wissenschaftsbetriebs sein. Das handschriftliche Material sammelte er in den Archiven und Bibliotheken Frankreichs, Deutschlands, Italiens, Spaniens und Englands.

Seine stupende Kenntnis der scholastischen Handschriftenbestände tritt in dem Werke glänzend zutage. Für die Ausbildung der scholastischen Methode, für die Geschichte des Aristoteles im 13. Jahrhundert, für die wissenschaftlichen Strömungen in den einzelnen Fakultäten, für die Biographie, die Chronologie und die Bibliographie der Philosophen und Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts bietet das Werk durch seine Texte, seine Einleitungen und seine Anmerkungen unerschöpfliche Aufschlüsse, ebenso für die Dogmengeschichte, für die Geschichte der politischen Ideen, für die Geschichte der vielfältigen kirchenpolitischen und theologischen Streitigkeiten des ausgehenden 13. und der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts, ferner für die Geschichte des Studentenwesens und des Professorentums, für die Konflikte unter Papst Bonifaz VIII. und unter Kaiser Ludwig dem Bayern und während des großen Schismas von 1378—1417, für die Spannungen zwischen Papst Eugen IV. und dem Baseler Konzil. Im Ergänzungsband kam ein besonders bedeutsamer zusammenhängender Quellenstoff zum ersten Mal zur Veröffentlichung, der Liber procuratorum nationis anglicanae von 1333—1466. Die dem 1. Band vorausgeschickten 64 Großquartseiten Memorabilia nationis anglicanae sind ein wahres Kabinettstück sachkundiger Erläuterung. Für den Anteil der deutschen Studenten bietet die Ausgabe wertvolle Mitteilungen. Wenn auch während des 13. Jahrhunderts die Zahl der in Paris studierenden Deutschen zeitweilig gering gewesen ist, so sind gerade für das 14. Jahrhundert um so reichere, auf Deutschland hinweisende Einträge vorhanden. Unter ihnen begegnet mehr als ein berühmter Name.

Denifle erhielt von Frankreich einen akademischen Preis von 25.000 Francs. Er schenkte jedoch den Betrag seinem Mitarbeiter Chatelain, weil, wie er sagte, dieser der Vater einer kinderreichen Familie war. Im Jahre 1897 wurde Denifle Mitglied der Akademie des Inscriptions et Belles Lettres und damit Correspondant de l'Institut de France. Ebenso wurde er Ritter der Ehrenlegion. Die Anerkennung des Werkes war allgemein. Nur ein einziger deutscher und ein französischer Gelehrter übten an dem Werke Kritik. Denifle gab ihnen in der ihm eigenen entschiedenen Weise Antwort und teilte dabei neue Dokumente mit.

Neben diesem Riesenwerke zur mittelalterlichen Universitätsgeschichte schrieb Denifle eine Reihe größerer und kleinerer Untersuchungen über die verschiedenen Gebiete der mittelalterlichen Literatur-, Geistes und Kirchengeschichte.

Bei seinen handschriftlichen Studien hat er gewissermaßen im Vorübergehen eine Fülle von Entdeckungen gemacht, welche anderen Gelehrten Anlaß und Anregung zu weiteren und weitreichenden Forschungen gab. Für die Beurteilung dessen, was Denifle für die mittelalterliche Literatur- und Geistesgeschichte leistete, muß man bedenken, daß in jener Zeit die Erforschung dieses Feldes gerade begonnen hatte. Ignatius Jailer, Fidelius a Fanna sind mit Denifle in jenen Jahren die Hauptträger der Forschung gewesen. Das wichtigste Zentrum war schon damals Quaracchi bei Florenz. Zu Denifle stieß bald ein deutscher Jesuit, der spätere Kardinal Franz Ehrle. Entscheidende Anregungen empfing durch Denifle ein junger Eichstätter Gelehrter, welcher später für die Münchener Universität und für die Bayerische Akademie der Wissenschaften durch seine Geschichte der scholastischen Methode und des mittelalterlichen Aristotelismus, aber auch durch seine historische Thomasinterpretation große Bedeutung bekam, Martin Grabmann.

Der Paläographie hat Denifle einen großen Dienst geleistet durch das Werk Specimina palaeographica Registrorum Pontificum ab Innocentio III. ad Urbanum V., Romae 1888. Dieses Prachtwerk sollte eine Huldigungsgabe des päpstlichen Archivs zum goldenen Priesterjubiläum Leos XIII. sein. Im Jahre 1885 gründete Denifle zur Unterbringung der zahlreichen ihm gewissermaßen nebenbei zuströmenden Forschungsergebnisse gemeinsam mit Pater Ehrle das Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte. Es sind 7 Bände erschienen, der letzte allerdings ausschließlich aus der Feder Ehrles. Die Bände enthalten zahllose Beiträge zur mittelalterlichen Geistesgeschichte. Es sei nur verwiesen auf die Bearbeitung Abaelards, Hugos von St. Viktor, der Statuten der Universität Bologna, von Padua, auf die Aufsätze über Papstgeschichte und Ordensgeschichte, die Geschichte der Dominikaner, der Benediktiner, der Karmeliten, über die Geschichte der Poenitentiarie, über das Schicksal der Schriften Ramon Lulls. Erwähnung mag verdienen, daß dieses Werk ebenso wie die Universitätsgeschichte von Denifle in einem protestantischen Verlag herauskam (Weidmann). Es hat in jener Zeit Aufsehen erregt, daß der päpstliche Untersekretär für seine wichtigsten Publikationen in deutscher Sprache nicht einen katholischen Verlag wählte. Denifle war hierin völlig unbefangen. Er kannte keine konfessionellen Grenzen, wenn es um die Wahrheit und deren öffentliche Aussprache ging. Dies zu wissen, ist wichtig für die Beurteilung seines Lutherwerkes. Erst als die Finanzierung des Archives gefährdet war und die Görres-Gesellschaft helfend einsprang, wurde das Archiv in den Verlag Herder überführt.

Die archivalischen Studien für das Chartularium der Universität Paris führten Denifle zur Herausgabe eines für die französische Geschichte des 14. und 15. Jahrunderts außerordentlich wichtigen Werkes. Er hatte 300 Bände der Supplikenregister des vatikanischen Archivs durchgeblättert und dabei Dokumente und Notizen für sein Chartularium gesucht. Dabei ist ihm der Gedanke gekommen: „Welch ein Werk hätte ich da verfassen können über die Verwüstung der Kirchen in Frankreich gegen Ende des Hundertjährigen Krieges". Der vor keiner Arbeit zurückschreckende Forscher entschloß sich, die 300 Bände noch einmal von vorne an durchzuarbeiten, obwohl er noch gleichzeitig einige hundert Registerbände für das Chartularium einzusehen hatte. Er betrachtete das aus seinen Forschungen zur Geschichte der Pariser Universität hervorgegangene Werk über den Hundertjährigen Krieg als eine Nebenarbeit, als eine Art Erholung. Im Jahre 1897 erschien ein Band von 600 Seiten mit dem Titel: La désolation des églises, monastères, hôpitaux en France vers le Milieu du XVe siècle. Ihm folgte im Jahre 1899 ein zweiter Band von 864 Seiten mit dem Titel: La guerre de cent ans et la désolation des églises, monastères et hôpitaux: tom. I. Jusqu'à la mort de Charles V (1385). Der erste Band trägt die Aufschrift: Hommage de l'auteur. Denifle feierte mit diesem Bande sein 25jähriges Schriftstellerjubiläum. Er erklärt im Vorwort, daß er in den abgelaufenen 25 Jahren in Österreich, in Deutschland, in Frankreich, besonders in Paris, eine große Zahl von Freunden gefunden habe. Oft habe er, in seine Arbeiten vergraben, nicht Zeit gefunden, die Briefe seiner Freunde zu beantworten. Zur Sühne hierfür und zur Befestigung des Bandes der Freundschaft weihe er dieses Werk denjenigen, die mit ihm die gerade Linie und nicht die krumme als den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten betrachten.

Während sich Denifle in den vorausgehenden Werken mehr als Editor bewährte, offenbart ihn das Buch über den Hundertjährigen Krieg auch als

einen Darsteller von großer Kraft. Er stellt in großer Freimütigkeit unter Darbietung zahlreicher realistischer Einzelzüge die furchtbaren Heimsuchungen dar, welche durch den Hundertjährigen Krieg mit England, durch die Verwüstungen und Zerstörungen, die er im Gefolge hatte, durch die Verschlechterung des Geldes, durch die Schwäche der Regierung, durch die Zerrüttung der kirchlichen Disziplin, jenen Generationen auferlegt wurde.

Denifles großes französisches Werk über den Hundertjährigen Krieg hat noch eine besondere Bedeutung dadurch gewonnen, daß es für ihn der Weigweiser zu seinem letzten Forschungsgegenstande wurde, nämlich zur Arbeit über Luther und das Luthertum. Seine Untersuchungen über die Pariser Universität und über die Verwüstung der Kirchen und Klöster Frankreichs während des Hundertjährigen Krieges gaben ihm Anlaß, Quellenmaterial über den Niedergang des Welt- und Ordensklerus im 15. Jahrhundert zu sammeln. Er verfolgte die Entwicklungsstadien des Niedergangs und dachte vorerst nicht im geringsten daran, ein Werk über Luther und das Luthertum zu schreiben. Er ging dem Verfallsprozeß bis in das 16. Jahrhundert hinein nach und fand im 3. Jahrzehnt Luther mitten in dieser Strömung. Da konnte er Luther nicht mehr aus dem Wege gehen. Er unternahm es deshalb, Luther von der Mitte des 3. Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts nach rückwärts zu studieren, bis zum Beginn seiner Lehrtätigkeit. Dann schlug er zur Überprüfung seiner Forschungsergebnisse den umgekehrten Weg ein und folgte Luther Jahr für Jahr in seinem Werdegang. Seine Hauptabsicht war darauf gerichtet, jenen Punkt zu ermitteln, aus dem Luther zu verstehen ist. Als Quellen dienten ihm zunächst Luthers Schriften selbst. Als er auf Grund dieser Quellenstudien seine Resultate gewonnen hatte, ging er an die neuere Literatur über Luthers Leben und Lehre. Die theologische Literatur der vorlutherischen Zeit, das wissenschaftliche Milieu, aus dem Luther herausgewachsen ist, war dem päpstlichen Unterarchivar bis in alle Einzelheiten genau bekannt.

Unter dem Titel „Luther und Luthertum“ veröffentlichte Denifle im Jahre 1094 die 1. Hälfte des 1. Bandes des Gesamtwerkes. Da ihm schon ein Jahr später der Tod die Feder aus der Hand nahm, konnte er selbst das Werk nicht fortsetzen. Sein Ordensgenosse, Albert Maria Weiss, hat 1906 die 2. Hälfte des 1. Bandes, 1907 den 2. Band herausgebracht.

Das Werk erregte ungeheures Aufsehen und heftigen Widerspruch sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite. Man warf Denifle die Heftigkeit des Tones, die Verunglimpfung des Reformators, die scharfe Kritik berühmter protestantischer Forscher und auch manche sachlichen Irrtümer vor. Als sich jedoch die erste Erregung gelegt hatte, wurden immer stärker die Vorzüge des Denifle'schen Werkes anerkannt. Denifle wollte nicht eine Lutherbiographie schreiben, sondern das Problem des jungen Luther erhellen und sein Verhältnis zur katholischen Theologie der Vorzeit darstellen. Namentlich hat er in folgenden Punkten stark in die Lutherforschung eingegriffen: Er hat sich um die Textkritik der Schriften Luthers verdient gemacht durch den Aufweis der Mängel, welche der Weimarer kritischen Gesamtausgabe anhaften. Er hat den Herausgebern eine große Anzahl von Lesefehlern und von Irrtümern in den Quellennachweisen vorgehalten. Der frühere Würzburger Kirchenhistoriker Merkle, dem man durchaus keine konfessionelle Engherzigkeit nachweisen kann, bemerkt in einer Besprechung: „Die Editoren der Weimarer Ausgabe hätten dem Dominikaner danken sollen, daß er ein gut Teil jener

kolossalen Herausgeberarbeit in so kurzer Zeit für sie geleistet hat." Nicht wenige evangelische Forscher haben denn auch die Bedeutung Denifles für die Lutherforschung unumwunden anerkannt, so z. B. Kawerau oder W. Köhler. Denifle hat für die Textkritik selbst einen positiven Beitrag geboten, indem er als erster Teile von Luthers Römerbriefvorlesung veröffentlichte, deren Nachschrift in die Vatikanische Bibliothek gekommen war. Von der protestantischen Forschung wurde diese wichtige Quelle bis dahin nicht benützt.

Was das Problem des jungen Luthers betrifft, so sagt hierzu der evangelische Theologe W. Köhler: „Was auf protestantischer Seite nur Adolf Hausrath in einem Essay hervorgehoben hatte, wurde von Denifle in aller Schärfe neu betont und begründet: Der junge Luther nach seiner Selbstschilderung ist unhistorisch. Er ist nicht der unzufriedene, am Mönchtum mäkelnde, in Fasten, Beten und Kasteien, in ständiger Gewissenszerknirschung sich verzehrende Augustiner, nein, er hat sich im Mönchtum wohlgefühlt, den Frieden dort gefunden und erst später ihm den Rücken gekehrt." Insbesondere hat Denifle die protestantische Anschauung von den katholischen Mönchsgelübden einer scharfen Kritik unterzogen, wobei ihm seine profunde Kenntnis der einschlägigen gedruckten und ungedruckten Literatur zugute kam. Harnack mußte sich schwere Vorwürfe gefallen lassen. Die Angriffe, welche gegen Denifle gerichtet wurden, blieben nicht ohne Eindruck. Als er die 2. Auflage seines Lutherbuches herausgab, ließ er den ersten Abschnitt mit seiner scharfen Kritik der Weimarer Lutherausgabe weg. Er bemerkte, daß es ihm nicht um persönliche Schmähung, sondern um die Zurückweisung der Irrtümer und um die Vertretung der Wahrheit zu tun ist. Gegen Harnack und Seeberg hat er schon im März 1904 unter dem Titel „Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung" eine Erwiderung geschrieben. Kurz nach seinem Tode erschien gewissermaßen als Ergänzung seines Luther-Buches ein Quellenwerk von außerordentlichem Wert. Der Titel lautete: „Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm 1, 17) und Justificatio. Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter. Quellenbelege zu ‚Luther und Luthertum' 2. Auflage, Band 1, 2, 1905". Denifle bietet in dem 300 Seiten starken Werke die Erklärungen von 66 Exegeten vom Ambrosiaster bis Luther. Er hatte sie aus den verschiedensten europäischen Bibliotheken gesammelt. Die meisten waren bis dahin ungedruckt. Besonders wertvoll sind die den einzelnen Texten vorausgehenden Einleitungen sowie die nicht seltenen literarhistorischen Korrekturen. Denifle hat nachgewiesen, daß Luther geirrt hat, wenn er behauptete, die früheren Theologen hätten fast ausnahmslos die Justitia Dei im Sinne des göttlichen Zornes verstanden. Der frühere Münchener Historiker Grauert schließt sein Urteil über Denifles Lutherwerk folgendermaßen: „Jedenfalls ist es ein monumentum perenne, zeugend von gewaltiger Arbeit und staunenswertem Scharfsinn, auch hinreißend schöne Partien enthält es, aber auch Schwächen, auch solche sachlicher Art, abgesehen von der hier und da hervortretenden Heftigkeit der Sprache, welche der tiefen und nachhaltigen Wirkung des Buches geschadet und vielfach Gelegenheit zu dem Versuche gegeben hat, dessen Bedeutung herabzudrücken. Durchsetzen aber wird diese Bedeutung sich doch, und nachträglich hat Denifle ja auch manches zurechtgerückt. Forschungsresultate hat er geschaffen von zerschmetternder Wucht, und dieser Erkenntnis werden auch die Gegner auf die Dauer sich nicht entziehen. Ein Forschungsgenie war er, ein Herkules der Arbeit, ein deutscher Gelehrter, der aber dem Erdball gehört, in besonderer

Weise Frankreich und Italien; einem solchen Manne kann man schon die Regungen einer impulsiven Natur einigermaßen zugute halten." Der evangelische Theologe H. Hermelink sagt in seinem Werke „Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart" Bd. 3 (1955) 502f: „Neben groben Verumglimpfungen des Reformators im Stile des Cochläus wirke es (Denifles Lutherwerk) doch anregend durch eine Reihe von Korrekturen zur Weimarer Lutherausgabe und durch Neubelebung des Problems des ‚Jungen Luther'."

Das Lutherwerk hat Denifles Ruhm, den ihm die Erschließung unzähliger Quellen zur Geschichte des Mittelalters, die Aufhellung der mittelalterlichen Mystik und Scholastik, die Bereitstellung eines unermeßlichen Handschriftenschatzes eintrug, nicht nur nicht erschüttert, sondern gesteigert. Dies zeigt sich in dem Eulogium, welches die Universität von Cambridge für die Urkunde des Ehrendoktors ausgearbeitet hatte, den Heinrich Denifle mit Franz Ehrle am 14. Juni 1905 erhalten sollte. Mit den Doktorhüten von Innsbruck und von Münster war er schon ausgerüstet.

Auf dem Wege nach Cambridge ist er in München im Kreise seiner Freunde gestorben. Zwei Tage bevor die Ehrenpromotion ausgesprochen werden sollte, wurde er in der Gruft von St. Bonifaz in der Nähe des gelehrten Bibliothekars Odilo Rottmanner, seines vielfach bewährten Freundes, beigesetzt. Sein Bild steht heute noch so vor uns, wie es von Grauert, von Grabmann, von Schrörs und vielen anderen nach seinem Tode gezeichnet wurde. Er war ein Mann von immenser Gelehrsamkeit, eindringender Geistigkeit, unverwüstlicher Arbeitskraft, untrüglichem Spürsinn. Er hat durch seine Quellenpublikationen und Darstellungen der Forschung eine neue Welt erschlossen. Mit der Liebe zum Mittelalter verband sich der Freimut des modernen Menschen. Er war ein treuer Sohn der Kirche und ein gewissenhafter Ordensmann. Er stand mit den Gelehrten Europas in lebhaftem Austausch. Zahlreiche Forscher verdankten ihm Förderung und Hilfe. Er war ein zuverlässiger Freund und ein unerschrockener Kämpfer für die Wahrheit. Furcht kannte er nicht. Lüge und Irrtum waren ihm zuwider.

Der Münchener Bildhauer Osterrieder schuf für das vatikanische Archiv eine Büste Denifles. Ein Abguß von ihr befindet sich in dem Grabmann-Institut der Universität München. Er ist mit der Erbschaft Grabmanns, des Freundes Denifles, seiner großen Bibliothek, an die Universität München gefallen. Die Umschrift aus dem Trinitätswerk des heiligen Augustinus charakterisiert Denifles Wesen und Werk. Sie lautet: „Wer die Wahrheit sucht, braucht sich vor keinem Kritiker zu fürchten".

Wichtigste Literatur:

M. Grabmann, G. Heinrich Denifle O. P., eine Würdigung seiner Forschungsarbeit, Mainz 1909. Derselbe, Heinrich Denifle O. P. und Kardinal Franz Ehrle S. J. Ein nachträgliches Gedenken zu ihrem hundertsten Geburtstag, in: Philosophisches Jahrbuch 56 (1946) 9—26. H. Grauert, Heinrich Denifle O. P. ein Wort zum Gedächtnis und zum Frieden, 1905. A. Pelzer, in: Revue Néoscolastique (1905) 258—374. J. P. Kirsch, in: Revue d'Histoire ecclésiastique (1905) 665—676. A. Walz O. P., in: Angelicum (1940) 245—250.

Die Bedeutung der Qumrân-Texte für die neutestamentliche Wissenschaft

Von Nikolaus Adler, Mainz

Wer nach der Entdeckung der hebräischen Handschriften vom Toten Meer im Jahre 1947 geglaubt hatte, diese seien in erster Linie für den Alttestamentler und den Orientalisten, kaum aber für die neutestamentliche Wissenschaft von größerer Bedeutung, sah sich schon bald eines Besseren belehrt. Kaum waren die ersten Texte der Sektenschriften veröffentlicht, als man auch schon auf einige Parallelen zu den neutestamentlichen Schriften verwies[1]). Seitdem haben sich die Hinweise auf die Beziehungen zum NT von Jahr zu Jahr vermehrt und werden voraussichtlich noch weiter anwachsen. Besonders Karl Georg Kuhn hat sich seit 1950[2]) in steigendem Maße bemüht, die Bedeutung der neuen Handschriftenfunde für die ntl. Wissenschaft aufzuhellen[3]). Auch katholische Forscher haben sich schon bald mit der Frage beschäftigt, wie weit der Ursprung des Christentums und die Entstehung seiner Schriften mit dem Schrifttum der Qumrân-Sekte in Verbindung zu bringen sei[4]). Außerdem hat man es nicht versäumt, auch bereits in Kommentarwerken die Ergebnisse dieser Forschungen zu verwerten[5]).

---

[1]) Vgl. z. B. J. L. Seeligmann, The Epoch-making Discovery of Hebrew Scrolls in the Judean Desert; in: Bibl. Orient. 6 (1949) 4; B. J. Roberts, The Jerusalem Scrolls; ZatlW 62 (1949/50) 224—45, besonders S. 241; Millar Burrows, The Discipline Manuscript of the Judean Covenanters; in: Oudtest. Stud. 8 (1950) 165; W. H. Brownlee, A Comparison of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects; in: Bibl. Archaeolog. 13 (1950) 69—72.

[2]) Karl Georg Kuhn: Zur Bedeutung der neuen palästinischen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Wissenschaft; in: ThLztg 75 (1950) 81—86.

[3]) Karl Georg Kuhn: Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament; in ZThK 47 (1950) 192—211; Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift; in: Ev Theol 10 (1950/51) 508—27; Die Schriftrollen vom Toten Meer. Zum heutigen Stand ihrer Veröffentlichung; in: EvTh 11 (1951/52) 72—75; Πειρασμός-ἁμαρτία-σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen; in: ZThK 49 (1952) 200—222; Jesus in Gethsemane; in: EvTh 12 (1952/53) 260—85.

[4]) Géza Vermès, Le „Commentaire d'Habacuc" et le Nouveau Testament; in: CahSion. 5 (1951) 337—49; W. Grossouw, The Dead Sea Scrolls and the New Testament. A Preliminary Survey; in: Stud Cath 26 (1951) 289—99; 27 (1952) 1—8; (Friedr.) Nötscher, Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen hebräischen Handschriften; in: BiKi 1952, H. 1 S. 21—38; „Gesetz der Freiheit" im Neuen Testament und in der Mönchsgemeinde am Toten Meer; in: Bibl 34 (1953) 193—94; J. Coppens, Les Documents du Désert de Juda et les Origines du Christianisme; in: Anal. Lovan. Bibl. et Orient. Sér. II, fasc. 41 (1953) 23—39.

[5]) Rudolf Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Herders Theol. Komm. z. NT 13, 3) Freiburg i. B. 1953.

I.

Wenn wir nun an diese Forscher die Frage nach den Ergebnissen ihrer Untersuchung richten, die Frage, welche Beziehungen zwischen den Qumrân-Texten und dem NT vorliegen, insbesondere, ob ein Abhängigkeitsverhältnis irgendwelcher Art festzustellen ist, so lauten die Antworten recht verschieden.

Dabei darf abgesehen werden von der Stellungnahme jener Gelehrten, die für die Texte vom Toten Meer eine Abfassung in der christlichen Ära annehmen oder sie gar als eine mittelalterliche Fälschung betrachten. Fälschungen, dazu noch erst aus dem 12. christlichen Jahrhundert, die die Qumrân-Texte z. B. nach Solomon Zeitlin[6]) sein sollen, interessieren den Wissenschaftler, erst recht den Neutestamentler, nicht. Wenn dagegen J. L. Teicher recht hätte mit seiner Ansicht, die Handschriften vom Toten Meer seien christliche oder genauer judenchristliche Dokumente[7]), dann würden sie bei der ntl. Wissenschaft lange nicht dem Interesse begegnen, das sie unter der Voraussetzung ihrer „intertestamentlichen" Entstehung finden. Doch mögen diese Ansichten in diesem Zusammenhang auf sich beruhen. Ohne auf die Frage der Datierung[8]) näher einzugehen, dürfen wir hier von der wohlbegründeten und auch von den meisten Experten akzeptierten Voraussetzung ausgehen, daß die Qumrân-Texte vorchristlichen Ursprungs sind und darum für die Entstehung des Christentums und der ntl. Schriften von Einfluß sein konnten.

Die Forscher verweisen darauf, daß z. B. die bezeichnenden Termini „Geist", „Heiligkeit", „Geheimnis", „Offenbarung", „Erkenntnis", „Fleisch", „Versuchung" bzw. „Anfechtung", „Umkehr"[9]), „Pflanzung", „Reichtum" (als Attribut Gottes) usw. sich ebenso gut in den Handschriften vom Toten Meer wie im NT finden[10]). Die gegenüber der einfachen Setzung bei den Synoptikern auffallende Doppelung des „Amen" bei Jo hat nun ihre Parallele in den neuen Texten[11]). In beiden Schriftengruppen treffen wir die gleichen Begriffsverbindungen wie „neuer Bund"[12]), „Gottesgerechtigkeit"[13]),

---

[6]) S. Zeitlin, „A Commentary on the Book of Habakkuk" Important Discovery or Hoax?; in: JewQuartRev. 39 (1948/49) 235—47; The Fiction of the recent Discoveries near the Dead Sea; ebd. 44 (1953/54) 85—115. The antiquity of the hebrew scrolls and the Piltdown hoax: a parallel; ebd. 45 (1954/55) 1—29.

[7]) J. L. Teicher, The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites; in: Journ Jew Stud 2 (1951) 67—99; The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish-Christian Sect; ebd. S. 115—43; Jesus in the Habakkuk Scroll; ebd. 3 (1952) 53—55; The Teaching of the Pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls; in: Journ Jew Stud 3 (1952) 111—18. 139—50; 4 (1953) 1—3. 49—58. 93—103. 139—53; Material Evidence of the Christian Origin of the Dead Sea Scrolls; ebd. 3 (1952) 128—32. The Habakkuk Scroll; ebd. 5 (1954) 47—59.

[8]) Einen kurzen Überblick darüber gibt Georg Molin, Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer. Wien-München. 1954. S. 67—73.

[9]) Zu diesem Begriff vgl. Herbert Braun, „Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht; in: ZThK 50 (1953) 243—58.

[10]) Die Parallelen sind meist so zahlreich, daß sich die Angabe von Belegstellen erübrigt.

[11]) Sektenkanon (=DSD) 1, 20; 2, 10. 18; vgl. dazu W. H. Brownlee, The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes (BASOR, Suppl. Stud. Nos. 10—12. New Haven. 1951. S. 9 Anm. 35.

[12]) Damaskusschrift (=CDC) A I, 6, 19; 8, 21; B 20, 12, wahrscheinlich auch Habakuk-Midrasch (=DSH) 2, 3.

[13]) DSD 11, 12; vgl. dazu Kuhn, in: ZThK 49 (1952) 211, bes. Anm. 4.

„heiliger Geist“ [14]), „unreiner Geist“ [15]), „Zorn Gottes“ [16]), „Söhne des Lichtes, der Finsternis“ [17]), „Kinder des göttlichen Wohlgefallens“ [18]), „Zeit der Heimsuchung“ [19]), „Schwefelfeuer“ [20]), „die Verstocktheit des Herzens“ [21]), ebenso den charakteristischen Ausdruck „die Wahrheit tun“ [22]). Da, wo der johanneische und auch paulinische Sprachgebrauch dualistisch gefärbt erscheint, treten uns Parallelen dazu in den Qumrân-Texten in ungewöhnlich reicher Zahl entgegen [23]), so zahlreich, daß man von einer zentralen Rolle des Dualismus in den Sektenschriften gesprochen hat [24]).

Wie auf die verwandten Termini und Begriffsverbindungen, so kann man auch auf manche Lehrpunkte und theologische Anschauungen des NT hinweisen, zu denen sich nunmehr auch in den Rollen vom Toten Meer Parallelen aufzeigen lassen. Schon der von den Qumrân-Leuten gegenüber der Masse des Volkes Israel erhobene Anspruch, allein der hl. Rest, das wahre Israel zu sein [25]), erinnert stark an verwandte Anschauungen, die sich in den Evangelien wie auch bei Paulus finden [26]). Damit hängt engstens die Auffassung der Sekte zusammen, wonach sich ihre Angehörigen als „Glieder des neuen Bundes“ betrachten [27]). Und wenn sich die Qumrân-Gemeinde im Gegensatz zu den übrigen Israeliten als die „Auserwählten“ [28]) oder die „Heiligen“ [29]), als die „Männer der Heiligkeit“ [30]), die „Gemeinde der Männer von vollendeter Heiligkeit“ und ähnlich bezeichnen [31]), so denkt man an die zahlreichen ntl. Parallelen dazu. Man wird z. B. erinnert an Mk 14, 24 [32]), an 1 Kor 11, 25, sowie an Hebr 8, 8, wo die prophetische Verheißung eines neuen Bundes (Jer 31 [LXX: 38], 31) zitiert wird. Besonders von der Engellehre der Sekte behauptet man, daß sie viele Kontaktpunkte mit der ntl. Angelologie aufweise, besonders was den „Engel der Finsternis“ angeht, dem die gegenwärtige Weltzeit unterworfen ist [33]). Dabei sei freilich nicht zu übersehen, meint Georg Molin [34]), daß der Kolosser-Brief gegen die Verehrung der

---

[14]) DSD 3, 7; 4, 21; 8, 16; 9, 3; CDC, A I, 2, 12; 7, 4.
[15]) vgl. DSD 4, 20.
[16]) DSD 2, 9. 15; 5, 12; CDC, A I, 1, 21.
[17]) DSD 1, 9. 10; 2, 16; 3, 13. 25; überhaupt DSW (= „Kampf der Söhne des Lichtes mit den Söhnen der Finsternis“).
[18]) DST (= Dankpsalmen) 5, 28f; dazu vergleiche Claus-Hunno Hunzinger, Neues Licht auf Lc 2, 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας; in: ZntlWiss 44 (1952/53) 85—90, bes. S. 88 ff.
[19]) DSD 3, 18 : Lk 19, 44.
[20]) DSH (= Habakuk-Midrasch) 10, 5 : Offb 14, 10.
[21]) DSD 1, 6; 2, 14; 5, 4; achtmal in CDC : Eph 4, 18; vgl. dazu K. G. Kuhn, in: ZThK 47 (1950) 206.
[22]) DSD 1, 5; 5, 3; 8, 2 : Jo 3, 21; 1 Jo 1, 6.
[23]) Siehe besonders DSD 3, 14 — 4, 26; dazu vgl. K. G. Kuhn, Die Sektenschrift und die iranische Religion; in: ZThK 49 (1952) 296—316.
[24]) Oscar Cullmann, in: Ntl. Studien f. R. Bultmann (Beih. z. ZntlW 21). 1954. S. 38.
[25]) vgl. DSD 8, 5f; 9, 5f; CDC, A I, 1, 4f.
[26]) vgl. z. B. Mt 3, 9; Röm 9, 6—8; Gal 6, 16; auch 1 Kor 10, 18.
[27]) DSD 8, 16f; CDC, A I, 6, 19; 8, 21; CDC, B, 20, 12; wahrscheinlich auch DSH 2, 3.
[28]) z. B. DSD 9, 14.
[29]) DSD 8, 17.
[30]) vgl. etwa DSD 5, 18.
[31]) CDC, B, 20, 2. 5. 7.
[32]) Hier ist freilich καινῆς schlecht bezeugt.
[33]) DSD 3, 21; 1, 18; 1, 24; 2, 19 : Lk 22, 53.
[34]) Gg. Molin, Die Söhne des Lichtes S. 176.

Engelmächte polemisiere. Dagegen sei Paulus gleich der Damaskus-Schrift der Ansicht, daß der Satan und seine Mächte die Erlösung verhindern wollten[35]). Auch J. Coppens[36]) nennt die Analogie in der Engellehre frappierend, unterläßt es freilich auch nicht, darauf hinzuweisen, daß die Angelologie sich bei Paulus im Kampf mit den entsprechenden Irrlehren in Kolossä und Ephesus entwickelt habe.

Besonderer Wert wird auf die angebliche Parallelität in der Eschatologie gelegt. K. G. Kuhn[37]) nennt „das Seinsverständnis dieser Gemeinde ausgesprochen eschatologisch". „Diese Endzeit", sagt Kuhn, „weiß man als dicht bevorstehend, ja noch mehr, man weiß sich als bereits in ihr stehend". Wie die Qumrân-Gemeinde die Jetztzeit, in der sie existiert, als die Endzeit und die jetzt Lebenden als die letzte Generation betrachtet[38]), so ist ja auch nach ntl. Auffassung die mit Christus angebrochene Zeit das Ende der Zeiten. Hebr 9, 26 findet sich der Ausdruck συντέλεια τῶν αἰώνων, zu dem Kuhn[39]) auf Hab.-Komment. 7, 1f als Parallele verweist, wo uns auch der Terminus „Vollendung der Zeiten" begegnet.

Auch in der Prädestinationslehre will man besonders viele Berührungspunkte zwischen der Auffassung der Qumrân-Leute und der ntl. Theologie finden. Nach der Anthropologie der Sektenregel ist es dem Menschen in der Welt durch vorzeitliche göttliche Prädestination bestimmt, ob er zu den „Söhnen des Lichtes" oder zu den „Söhnen der Finsternis" gehört[40]). Wenn nach der Sektenregel 3, 18—19 Gott dem Menschen zwei Geister gesetzt hat, in denen er zeit seines Lebens wandelt, und diese die Geister der Wahrheit und des Frevels sind, so verweist Kuhn[41]) auf 1 Jo 4, 6 als Parallele dazu, wonach es nur die zwei Sorten von Menschen gebe, diejenigen, die ἐκ τοῦ θεοῦ sind, und diejenigen, die οὐκ ἐκ τοῦ θεοῦ sind, und so unterschieden sich τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, „Der erste Johannesbrief", sagt Kuhn wörtlich, „gibt also hier in der Sache wie im Wortlaut völlig die Begrifflichkeit dieser jüdisch-palästinensischen Sekte wieder"[42]). Bei πνεῦμα τῆς ἀληθείας handle es sich, fährt Kuhn fort, „um eine traditionelle, unverändert übernommene Formel" und behält sich vor, daraus für das Verständnis der Bezeichnung des Parakleten als πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Jo 14, 17; 15, 26; 16, 13) weitere Schlüsse zu ziehen[43]). Als Beleg für die ntl. Prädestinationslehre zieht Kuhn[44]) den in Eph 1, 18; 5,5 sich sinngemäß oder wörtlich findenden Ausdruck κληρονομία θεοῦ, besonders aber Hebr 9, 15 an, wo angeblich auch von einer „ewigen Erwählung" (οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας!!) die Rede sein soll. Als Parallele verweist Kuhn auf den Qumrân-Psalm 3, 5: „Du wirfst dem Menschen ein ewiges Los" und meint dann: „Es ist deutlich, welche Bedeutung dieser Begriff גורל für die ntl. Begriffe κλῆρος und κληρονομία hat".

---

35) ebd.
36) J. Coppens, Les Documents ... S. 26.
37) Karl Gg. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebr. Texte und das NT; in: ZThK 47 (1950) 208.
38) K. G. Kuhn a.a.O.
39) S. 209.
40) Vgl. dazu K. G. Kuhn Πειρασμός-ἁμαρτία-σάρξ im NT; in: ZThK 49 (1952) 204f.
41) Ebd. S. 205 Anm. 1.
42) Ebd.
43) Ebd.
44) ZThK 47 (1950) 200.

Sogar zu der christlichen Sakramentenlehre, namentlich zur Lehre über die Taufe und das Abendmahl, will man auffallende Berührungspunkte in den Qumrân-Texten gefunden haben. Oscar Cullmann[45]) macht äußerst vorsichtig nur darauf aufmerksam, daß, wie die Aufnahme in das Christentum durch die Taufe, so auch die Aufnahme in den Orden bzw. die verschiedenen Rangstufen der Qumrân-Sekte sehr wahrscheinlich durch Zulassung zu verschiedenen sakralen Bädern erfolgt sei. Er betont aber auch den Unterschied zwischen den sakralen Bädern von Qumrân und der christlichen Taufe durch den Hinweis auf die Einmaligkeit der Taufe[46]).

K. G. Kuhn ist der festen Überzeugung, daß die in den Sektenschriften erwähnten Mahlzeiten „erhebliche Bedeutung für die Vorgeschichte des christlichen Abendmahles" haben. Nicht nur die „Frage, ob Jesu letztes Mahl ein Passamahl gewesen ist oder nicht", sondern auch die Frage, ob die Einsetzungsworte Mk 14, 22—24 und Parallelen „bereits aus der Überlieferung der palästinischen Urgemeinde stammen und dort auf den historischen Jesus selbst zurückgehen", erfahre durch die Qumrân-Schriften eine ganz neue Beleuchtung[47]). Das letzte Abendmahl sei nicht ein Passamahl, sondern vielmehr ein Gemeinschaftsmahl gewesen ähnlich wie die täglichen Gemeindemahle der Qumrân-Sekte[48]). Die nach Apg 2, 42; 2, 46 in der Urgemeinde gefeierten Gemeinschaftsmahle mit der κλάσις τοῦ ἄρτου gehen nach Kuhn nicht auf die Kultformel Mk 14, 22—24 zurück; „sie haben vielmehr ... ihren Ursprung ganz allgemein in den Mahlzeiten mit dem historischen Jesus"[49]). Die palästinische Urgemeinde habe diese ihre mit der der Qumrân-Leute verwandte Mahlsitte an die hellenistische Gemeinde weitergegeben. Diese habe Mk 14, 22—24 im sakramentalen Sinn umgedeutet und mit der von der palästinischen Urgemeinde übernommenen Mahlsitte in Verbindung gebracht. Das Endergebnis liege in der Mahlfeier der paulinischen Gemeinde gemäß 1 Kor 11 vor; das hier sich findende sakramentale Verständnis „ist also", so folgert Kuhn[50]), „erst sekundär, nicht das ursprüngliche". Das Traditionsstück Mk 14, 22—24 sei von Haus aus gar nicht Kultformel gewesen, es sei erst Kultformel geworden, als es mit den urchristlichen Mahlgemeinschaften in Verbindung gebracht wurde[51]). „Die sakramentale Interpretation der Abendmahlsworte stellt" also, meint Kuhn[52]), „nicht ihren ursprünglichen Sinn dar, sondern eine spätere Umdeutung durch die hellenistische Gemeinde im Sinne des hellenistischen Mysteriendenkens".

Recht vielfältig sind nach den neueren Untersuchungen auch die Verbindungslinien zwischen den Sektenschriften und dem ntl. Schrifttum, was die moralische Auffassung und die ethischen Vorschriften angeht[53]). J. Coppens macht auf drei fundamentale Haltungen aufmerksam,

---

[45]) Ntl. Studien f. R. Bultmann S. 44.
[46]) Ebd. Vgl. dazu noch Gg. Molin, a.a.O. 178; K. G. Kuhn, Über den ursprüngl. Sinn d. Abendmahls ...; in: EvTh 10 (1950/51) 508.
[47]) K. G. Kuhn, a.a.O. 508—27. Gegen Kuhns These wendet sich Willi Marxsen, Der Ursprung des Abendmahls; in: EvTh 12 (1952/53) 293—303.
[48]) A.a.O. 516 u. 519f.
[49]) A.a.O. 520.
[50]) A.a.O. S. 521.
[51]) S. 521 u. 520.
[52]) S. 523.
[53]) Zum Folgenden vgl. besonders J. Coppens, Les Documents ... S. 31f.

in denen sich beide begegnen: radikaler Gegensatz zu der Unreinheit und der fleischlichen Befleckung; betonte Feindschaft, vielleicht sogar vollständige Verwerfung der Reichtümer; feuriges Bemühen um die brüderliche Liebe im Kampf mit den entgegenstehenden Fehlern. Die an zweiter Stelle erwähnte Ablehnung des Reichtums durch die Sektenmitglieder wirkte sich aus in einer Gütergemeinschaft, die schon sehr früh als eine der ersten Parallelen zu den in der Urgemeinde geschilderten Verhältnissen erkannt wurde[54]). Auch die Vorschriften und Ratschläge zur moralischen Vervollkommnung gehen aus ganz verwandten Vorstellungen und Gesinnungen hervor. Der mit der Bekehrung[55]) beschrittene Weg der Vollkommenheit führt durch einen beständigen Kampf zwischen Fleisch und Geist[56]). Sein Ziel ist die Gerechtigkeit, die Wahrheit, ja die Heiligkeit, ähnlich wie im NT. Ferner weckt die Sprache der Frömmigkeit in den Hymnen und Psalmen der Sekte starke Reminiszenzen an die ntl. Cantica, namentlich in der Kindheitsgeschichte des Lukas[57]). W. Grossouw macht darauf aufmerksam, daß selbst der Stil von Lk 1, 68—79 mit seinen langen Sätzen und Finalinfinitiven dem Stil der Sektenschriften ähnelt[58]). Mit dem Streben nach Tugend und Vollkommenheit und der Bekämpfung der entgegenstehenden Fehler und Laster hängt es zusammen, wenn sich, ähnlich wie im NT[59]), auch in den Qumrân-Texten sog. Tugend- und Lasterkataloge finden, wie z. B. in der Sektenregel 4, 2—8. 9—14[60]).

Selbst auf gewisse Analogien in der Organisation der Sekte mit der der ersten christlichen Gemeinden hat man hinweisen können[61]). J. Coppens macht auf das Amt des mebaqqêr aufmerksam, der das Oberhaupt der Sekte ist und als solches ihre Leitung hat. Er weist darauf hin, daß der mebaqqêr und der christliche ἐπίσκοπος gemeinsame Züge aufweisen. B o Reicke sieht zwar keinen Grund zur Annahme, daß die Kirche ihr Bischofsamt von dem mebaqqêr übernommen hätte, möchte jedoch behaupten, „daß vielleicht die Entwicklung des Bischofsamts in dem Heranwachsen des mebaqqêr zu einem Träger fast monarchischer Autorität eine jüdische Analogie hat“[62]). Andererseits vertritt B o Reicke die These[63]), „daß die Verfassung der Urgemeinde und zum Teil auch die Organisation anderer Christengemeinden ‚komplex‘ war, und zwar so, daß monarchische, oligarchische und demokratische Instanzen sich gegenseitig ergänzt haben“. Er schreibt also der „Urgemeinde eine organisch ‚abgestufte‘ Verfassung“ zu[64]). Als Analogie dazu und als Beweis dafür, daß uns damit eine spezifisch orientalische Erscheinung entgegentrete, weist

---

[54]) Dazu siehe K. G. Kuhn, Zur Bedeutung der neuen palästinischen Handschriftenfunde für die ntl. Wissenschaft; in: ThLztg 75 (1950) 81—86, bes. 83ff; Leonhard Rost, Die Sektenrolle; ebd. 341—44, bes. 342f.

[55]) S. oben Anm. 9.

[56]) Vgl. dazu den oben Anm. 40 erwähnten Aufsatz von K. G. Kuhn.

[57]) W. Grossouw, The Dead Sea Scrolls ...; in: StudCath 27 (1952) S. 5.

[58]) Ebd.

[59]) Z. B. Röm. 1, 29—31; Gal 5, 19—21; 2 Tim 3, 2—4; dazu Anton Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT (Ntl. Abh. 16, 4/5.) Münster i. W. 1936.

[60]) Vgl. dazu W. Grossouw, a.a.O. S. 5; K. G. Kuhn, in: ZThK 49 (1952) S. 207 Anm. 6; Gg. Molin, Die Söhne des Lichtes S. 180.

[61]) J. Coppens, a.a.O. S. 28ff.

[62]) Bo Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente; in: TheolZeitschr (Basel) 10 (1954) 95—112, bes. 111

[63]) S. 99.

[64]) S. 102.

er auf die Damaskusschrift und die Sektenregel hin[65]). Er findet es auch wert, die Zwölfzahl der Männer im Hohenrat der Qumrân-Gemeinde[66]) mit dem Kollegium der zwölf Apostel zu vergleichen. Er spricht von einer „teilweisen Analogie", weil er damit rechnen muß, daß die außer den zwölf Männern noch genannten drei Priester nicht innerhalb des Kreises der zwölf Ratsmitglieder zu denken seien, sondern zu diesen noch hinzukommen, so daß der Hoherat der Sekte aus fünfzehn Mitgliedern bestanden hätte[67]). Reicke glaubt, daß man diese Stelle auch so interpretieren könne, daß die drei Priester innerhalb des Kreises der Zwölf zu denken seien. „So kann natürlich", meint Bo Reicke[68]), „daran erinnert worden, daß Petrus mit den beiden Söhnen des Zebedäus und später mit Johannes und dem Herrenbruder Jakobus einen zentralen Kreis innerhalb des Zwölfmännerkreises bildet".

Bei den bisher besprochenen Berührungspunkten und Analogien in Begriffen, theologischen Anschauungen und ethischen Unterweisungen, sowie der Organisation handelt es sich meistens um einzelne Parallelstellen oder auch um einzelne Ideen und Vorstellungen. Aber es lassen sich nicht nur Kontaktpunkte feststellen; oft sind es schon größere Berührungsflächen, auf denen sich die mehr oder minder engen Verwandtschaften konzentrieren und die deshalb weit mehr als andere zu Vergleichsversuchen locken. J. Coppens zählt folgende ntl. Schriften auf, bei denen die Kontakte besonders eng sind und für die darum die Qumrân-Schriften eine außergewöhnliche Bedeutung haben, und zwar in der Reihenfolge der wachsenden Verwandtschaft: Mt, Lk, Apg[68a]), Gefangenschaftsbriefe, johanneische Schriften. Dagegen seien die Berührungspunkte weniger zahlreich in Mk und den großen Paulinen, also in den älteren Schriften des NT. Daraus zieht Coppens den sehr beachtlichen Schluß: die ersten Anfänge des Christentums, die Person und die Predigt Jesu erscheinen also weit weniger von den Sektenschriften abhängig[69]). Gehen wir hier wenigstens auf zwei Schriftengruppen, die johanneischen Schriften und die paulinischen Gefangenschaftsbriefe, sowie auf die besondere Enge ihrer Beziehungen zu den Texten vom Toten Meer, wie sie von den Gelehrten gesehen werden, etwas näher ein.

Die johanneischen Schriften sollen vor allem wegen ihrer dualistischen Färbung oder gar ihres ausgesprochenen Dualismus wegen in besonderer Nähe der Sektenschriften stehen. Die Antithesen Licht — Finsternis, Wahrheit — Lüge, Kinder des Lichtes — Kinder der Finsternis usw. sind in ihnen ja gang und gäbe, genau wie in den Qumrân-Schriften. Wie in diesen, so ist auch in den johanneischen Schriften der Satan — diese Bezeichnung ist bis jetzt in den Sektenschriften noch nicht belegt; er heißt hier Belial[70]) oder Engel der Finsternis[71]) — der Fürst dieser Welt. Die in 1 Jo 4, 1—6 empfohlene Prüfung der Geister findet sich ganz ähnlich lautend auch in der Sekten-

---

[65]) Ebd.
[66]) DSD 8, 1.
[67]) A.a.O. 107f.
[68]) S. 107.
[68a]) Zu den Beziehungen zwischen Apg und DSD vgl. Sherman E. Johnson, The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church; in: ZatlWiss 66 (1954) 106—121.
[69]) J. Coppens, a.a.O. S. 26.
[70]) Z. B. DSD 1, 18. 24 usw.
[71]) Z. B. DSD 3, 21.

regel 5, 20—24; 6, 17—21; 7, 21. Hier wie da wird gesprochen vom „Geist der Wahrheit und Geist der Lüge". Die bekannte johanneische „Augenlust" (1 Jo 2, 16) hat ihre deutliche Parallele im Sektenkanon 1, 6; 5, 5, im Habakuk-Kommentar 5, 7 und in der Damaskusschrift 2, 16. Ganz besonders auffällig findet man es, daß uns V. 3 des Jo-Prologs („alles ist durch es geworden, und ohne es ist nichts geworden, was geworden ist") ziemlich ähnlich in der Sektenregel 11, 11 und im Sektenpsalm 5, 1 begegnet. An der erstgenannten Stelle heißt es:

> „aus seiner Hand kommt vollkommener Wandel,
> und alles entsteht durch seine Erkenntnis,
> und alles, was ist, lenkt er nach seinem Plan,
> und ohne ihn kann nichts getan werden" [72].

W. Crossouw [73] macht darauf aufmerksam, daß hier nicht nur eine Ähnlichkeit in den Gedanken, sondern sogar im Stil vorliegt: wie im Jo-Prolog begegnet uns hier der Parallelismus membrorum, dazu noch die Wiederholung zunächst in positiver, dann in negativer Form.

In den paulinischen Briefen treffen wir eine mit der der Qumrân-Schriften verwandte Terminologie besonders da, wo von den „Gottesgeheimnissen" und von der Rechtfertigung die Rede ist [74]. Auf diesen parallelen und häufigen Gebrauch der Ausdrücke „Mysterium" und „Gottesgerechtigkeit" ist bereits oben [75] aufmerksam gemacht worden. Überdies weist der Epheserbrief nach Gg. Molin [76] eine besonders große Nähe zu den Sektentexten sowohl in stilistischer wie auch in inhaltlicher Hinsicht auf. Molin steht nicht an, von den sittlichen Mahnungen des Eph zu behaupten, diese „könnten ebensogut in Sektkan oder Dam stehen". Er fährt dann fort: „Besonders bezeichnend aber ist, daß dieser Brief die Kampfsituation der Kirche so stark herausarbeitet. Sie ist eine Heerschar Gottes und Christi im Kampf mit den Mächten der Finsternis. Dasselbe aber fanden wir als Selbstverständnis der 'En-Feścha-Gemeinde. Auch daß am Ende dieses Kampfes die Erlösung des ganzen Kosmos steht, verbindet Eph und unsere Sekte" [77]. Ebenso macht J. Coppens [78] auf Eph 4, 17—5, 20 aufmerksam, wo die Kontakte des Wortschatzes mit der Sektenregel besonders zahlreich und offenkundig sind.

Schließlich sei noch bemerkt, daß Molin [79] wie in Eph, so auch in 1 Petr stilistisch wie gedanklich sehr starke Beziehungen zu 'En Feścha findet. Er schließt seinen Vergleich zwischen Eph und 1 Petr mit den Sektentexten mit der Behauptung: „Striche man aus dem Epheser oder dem I. Petrus den Namen Christi, so könnte man meinen, Schriften aus der Höhle von 'En Feścha vor sich zu haben" [80].

---

[72] Diese Übersetzung aus Hans Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer. 2. Aufl. Berlin. 1953. S. 108; vgl. auch die lateinische Übersetzung von J. T. Milik in VerbDom 29 (1951) 157, sowie dessen Aufsatz Nota ad Volumen Hymnorum Mss. Maris Mortui ebd. 231f.
[73] W. Grossouw, The Dead Sea Scrolls ...; in: StudCath 26 (1951) S. 299.
[74] W. Grossouw; in: StudCath 27 (1952) S. 1; Gg. Molin, a.a.O. 180.
[75] S. 287.
[76] A.a.O. S. 222.
[77] A.a.O. S. 179.
[78] J. Coppens, a.a.O. S. 39 Anm. 53.
[79] Gg. Molin, a.a.O. S. 179.
[80] A.a.O. S. 176.

Dieser gedrängte Überblick, der leicht noch mit reicherem Material hätte beschwert werden können, mag genügen, ein ungefähres Bild von den vielen Parallelen, wirklichen und behaupteten, zwischen den neu gefundenen Handschriften und den ntl. Texten zu geben.

II.

Fragen wir nunmehr die Forscher, welche Folgerungen für das Verhältnis der neuen Texte zu dem ntl. Schrifttum sie aus dem Vergleich der beiden ziehen zu können glauben.

Einig sind sie sich durchweg alle in der Erkenntnis, daß eine gewisse Verwandtschaft zweifellos besteht, wenn auch der Grad dieser Verwandtschaft, sowie die Enge und die Art der Beziehungen recht verschieden beurteilt wird. Nicht wenige räumen auch ein, daß nicht in allen Fällen, in denen sich Kontaktpunkte und Parallelen feststellen lassen, immer notwendig direkte Beziehungen bestanden haben müßten. J. Coppens macht z. B. darauf aufmerksam[81]), daß sich Berührungspunkte da zeigen, wo es sich um Elemente handelt, die besonders während des apostolischen Zeitalters in Erscheinung getreten sind. In diesen Fällen, wo es sich um zeitbedingte Begriffe, Ideen, Anschauungen und Vorstellungen handelt, verlangen also die Berührungspunkte überhaupt keine gegenseitige Abhängigkeit.

Ferner glaubt man, die tatsächlich vorhandene Parallelität in vielen Fällen damit erklären zu können, daß sowohl die Qumrân-Texte wie auch die ntl. Schriften auf dem AT basieren, von dem sie dann beide abhängig sind[82]). Gg. Molin gesteht[83]): „Nicht alles, was an Parallelen entgegentritt, wird als direkte Beziehung zu werten sein. Vieles entsproß einem gemeinsamen Mutterboden, dem Schriftverständnis und der Schriftverwendung jener Zeit, denen die 'En-Feścha-Texte verhaftet sind, die Jesus benützt und in deren Tradition der Rabbinenschüler Paulus ebenso zu Hause ist wie der Fischer Petrus". Auch eine beiderseitige Abhängigkeit von apokryphen Schriften hält man für nicht ganz ausgeschlossen[84]). Der Ansicht jedoch, die direkte Einflüsse der Qumrân-Texte auf das NT annehmen möchte, stehen einzelne Forscher wie z. B. O. Cullmann[85]) ziemlich skeptisch gegenüber. Cullmann rechnet höchstens mit der Möglichkeit, daß eine spätere Beeinflussung des jenseits des Jordans angesiedelten Judenchristentums stattgefunden habe, betont aber, daß es sich dabei nur um eine Vermutung seinerseits handelt, die sich nicht direkt beweisen lasse.

Dagegen redet A. Dupont-Sommer einer direkten Abhängigkeit der ntl. Schriften von den Qumrân-Texten das Wort, wenn er sagt[86]): „L'influence exercée par la secte juive de l'Alliance sur le christianisme naissant m'apparais-

---

[81]) J. Coppens, A.a.O. S. 26.
[82]) G. Lambert, Le Manuel de Discipline du Désert de Juda. Étude historique et traduction intégral. (Anal.Lov.Bibl. et Orient. Sér 2. fasc. 23). Louvain. 1951. S. 21; W. Grossouw, in: StudCath. 26 (1951) 290; J. Coppens, a.a.O. 26 und 39, Anm. 51; Gg. Molin, a.a.O. 177.
[83]) A.a.O. 177.
[84]) G. Lambert, a.a.O. 21; J. Coppens, a.a.O. 26 und 39, Anm. 51.
[85]) O. Cullmann, in: Ntl. Stud. f. R. Bultmann S. 48f.
[86]) A. Dupont-Sommer, Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte. Paris. 1953. S. 195f.

sait clairement comme l'une des parties intégrantes de la perspective historique générale où il fallait situer le problème des manuscrits". Diese Ansicht, die er bereits früher bei der Übersetzung der ersten hebräischen Texte vom Toten Meer vertrat[87]), sieht er jetzt durch die neuesten Forschungsergebnisse nur bestätigt.

Zu den Gelehrten, die eine gewisse Beeinflussung ntl. Schriften durch die Qumrân-Literatur annehmen, zählen auch J. Coppens und W. Grossouw. Der Löwener Theologe Coppens[88]) bemüht sich zu zeigen, daß die meisten Berührungen sich in untergeordneten Lehrpunkten wie der Engellehre, in den moralischen Unterweisungen und in Fragen der Organisation feststellen lassen, daß dagegen gerade in den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens wesentliche und entscheidende Unterschiede obwalten. Er räumt ein, daß das Christentum von der Qumrân-Sekte sekundäre Elemente, besonders was den Wortschatz angeht, entliehen hat. Coppens glaubt, daß die Gemeinde vom Toten Meer mit ihren Anschauungen eine Anzahl von Glaubenswahrheiten populär gemacht und so dem Christentum den Boden bereitet hat. Er hält es auch noch für möglich, daß Sektenmitglieder sich bekehrt und in die Kirche gewisse Sitten wie z. B. die Gütergemeinschaft mitgebracht haben. Aber all dies seien nur periphäre Elemente.

Zugunsten einer noch größeren Abhängigkeit der ntl. Schriften spricht sich der Nijmegener Neutestamentler W. Grossouwaus[89]). Dieser meint, der vorhandene Parallelismus, die Verwendung der gleichen Terminologie könne nicht nur als zufällig angesehen werden[90]). Nach seinem Urteil verraten z. B. die gnostischen Stellen bei Jo fremden Einfluß[91]). Auch für den johanneischen Dualismus und die paulinische Rechtfertigungslehre scheint ihm eine Abhängigkeit nicht ganz ausgeschlossen[92]). Paulus habe wahrscheinlich die Sektenschriften gekannt und als Heidenapostel ihre Lehre von der Rechtfertigung in christlichem Sinn umgearbeitet[93]). Auch Lukas müsse die Qumrân-Texte oder ähnliche Dokumente gekannt haben, weil Lk und Apg literarische Parallelen zu den Handschriften vom Toten Meer aufwiesen[94]).

Noch größer ist die Abhängigkeit ntl. Schriften nach der Ansicht von Karl Gg. Kuhn. Er steht nicht an, die neuen Texte als den „Mutterboden" des Johannesevangeliums zu bezeichnen[95]), und meint, Entsprechendes gelte, wenn auch in modifizierter Form, auch für Paulus[96]). Kuhn glaubt weiter, in der Qumrân-Sekte das Strombett feststellen zu können, durch das sogar iranische Einflüsse dem NT zugeflossen seien. „Hier", meint Kuhn, „in diesen neuen Texten bekommen wir — das kann man wohl jetzt mit Grund vermuten — die Einmündungsstelle der Predigt Zarathustras in das Judentum

---

[87]) A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte, Paris. 1950. S. 119—22.
[88]) A.a.O. S. 23—39.
[89]) In dem wiederholt zitierten Beitrag in StudCath 26 (1951) 289—299; 27 (1952) 1—8.
[90]) StudCath 27 (1952) 1.
[91]) StudCath 26 (1951) 296.
[92]) StudCath 27 (1952) 8.
[93]) Ebd. S. 2 Anm. 95, sowie S. 5.
[94]) Ebd. S. 5.
[95]) K. G. Kuhn, in: ZThK. 47 (1950) 210.
[96]) Ebd.

zu fassen, und die Verschmelzung dieser beiden Flüsse an dieser Stelle hat wesentlich Lauf und Gestalt des Stromes bestimmt, der einerseits ins Neue Testament geht, andererseits sich verströmt in das breite, viel verästelte Delta der Gnosis“ [97]).

Auch Gg. Molin legt größten Wert auf die enge sachliche und terminologische Verwandtschaft der Sektentexte mit den ntl. Schriften, besonders mit dem Johannesevangelium [98]) und den johanneischen Schriften überhaupt [99]). Er weist hin auf den „priesterlich-liturgischen Sprachgebrauch“ der johanneischen Schriften, der zugleich auch Kennzeichen der ‘En-Feščha-Texte, besonders aber des Sektenkanons sei. „Es ist hier wie da die Sprache einer priesterlichen Tradition“ [100]). Da nach Molins Ansicht neben dem Sprachgebrauch auch die Gedankengänge der priesterlich-liturgischen Tradition entsprechen, spielt Molin mit dem Gedanken, in Johannes einen Priester zu sehen [101]), der vielleicht aus einem vornehmen Priestergeschlecht stammte, „aber um seiner Zugehörigkeit zur Sekte willen nicht seinen Dienst ausüben konnte“ [102]). Aber nicht nur Johannes gehörte nach Molin der Sekte an, und zwar viele Jahre lang, dazu noch in führender Stellung [103]). Deren Gedanken sind bei ihm „so tief eingegraben, daß sie schon seit früher Jugend ihm bekannt gewesen sein müssen. Mir scheint es vielmehr“, fährt Molin fort, „daß seine Familie, auch schon sein Vater, Glieder der Sekte gewesen sind“ [104]). Molin ist gar nicht abgeneigt, auch Petrus, Andreas, Philippus, sogar Nathanael zu den Sektenmitgliedern zu zählen [105]). Nach ihm konnte selbst Jesus, wenn es in Galiläa Gemeinden der Sekte gab, diese von Jugend auf kennengelernt haben. So sei es, meint Molin, „nicht verwunderlich, wenn er sich seine engste Umgebung aus diesen Kreisen gerufen hätte“ [106]), weil er bei ihnen mehr Verständnis für seine Sendung und seinen Anspruch habe erwarten können. So kommt nach Molin „der Sekte für die Ausbildung der christlichen Theologie und Sitte eine hervorragende Rolle zu“, wenigstens wenn in seinen Annahmen „auch nur etwas Wahrheit steckt“ [107]). Jedoch lehnt er es ab, in der Kirche einfach eine Fortsetzung der Gemeinde von ‘En Feščha zu sehen; „trotz aller Parallelen ist sie etwas anderes“ [108]).

Neben diesen die Frage einer Abhängigkeit der ntl. Schriften von den Qumrân-Texten bejahenden Forschern fehlt es aber auch nicht an kritischen, zur Vorsicht und Zurückhaltung im Urteil mahnenden Stimmen. Schon bald nach dem Erscheinen der Untersuchungen von K. G.

---

[97]) A.a.O. 211; dazu vgl.: Die Sektenschrift und die iranische Religion, in: ZThK 49 (1952) 296—316.
[98]) A.a.O. 222.
[99]) A.a.O. 181.
[100]) Ebd.
[101]) A.a.O. 183f.
[102]) A.a.O. 184.
[103]) A.a.O. 222. Die Sektenzugehörigkeit des Johannes wird bestritten von Lucetta Mowry, The Dead Sea Scrolls and the Background for the Gospel of John; in: Bibl Archaeolog 17 (1954) 85.
[104]) A.a.O. 183f.
[105]) A.a.O. 184.
[106]) Ebd.
[107]) A.a.O. 185.
[108]) Ebd.

K u h n hat W a l t e r B a u m g a r t n e r uns wissen lassen[109]), daß nach seinem Dafürhalten K u h n das historische Verhältnis zwischen Qumrân-Texten und NT nicht immer richtig bestimmt hat. „Jedenfalls für Johannesevangelium und Paulus", schreibt Baumgartner wörtlich, „kann diese Sekte nicht einfach als ‚der Mutterboden' gelten ... Das Verhältnis ist ... nicht das von Mutter und Tochter, sondern das von Geschwistern oder noch etwas entfernter von Basen". Abschließend meint B a u m g a r t n e r[110]): man wird „gut tun, den Zusammenhang zwischen unserer Sekte und dem Urchristentum unbeschadet einer sichtlichen Verwandtschaft bis zum sicheren Beweis unmittelbarer historischer Zusammenhänge nicht allzu eng anzunehmen und in der Sekte mehr nur ein Beispiel dafür zu sehen, was es damals vor und neben jenem im Judentum an solchen Gemeinschaften gab".

Auch J o h a n n e s H e m p e l[111]) gesteht gerne zu, daß „bereits der Sprachgebrauch vorchristlicher jüdischer ‚Sekten' die Vorstellungen und Ausdrucksformen darbietet, in die das Urchristentum seine Erlebnisse, Erfahrungen und Kämpfe gefaßt hat". Aber H e m p e l warnt auch vor der Gefahr, die alle religionsgeschichtliche Arbeit laufe und der man unbedingt ausweichen müsse, „nämlich der Unterschätzung des Eigenen gegenüber dem Fremden".

Vor allem ist es durchaus nicht versäumt worden, auf die w e s e n t l i c h e n U n t e r s c h i e d e hinzuweisen, die es unmöglich machen, von der Brüdergemeinschaft am Toten Meer als einem „Christentum vor Christus" zu sprechen[112]). Besonders J. C o p p e n s hat hier seine warnende und zurückweisende Stimme erhoben. Er macht darauf aufmerksam, daß die wesentlichen Unterschiede vor allem die Person Jesu, seine Sendung vom Vater zur Erlösung der sündigen Menschheit, seine Inkarnation als Gottessohn, seine Predigt vom Kommen des Reiches Gottes und vieles andere mehr betreffen. Zu all dem läßt sich in den Sektenschriften keinerlei Parallele aufweisen. Der ‚Lehrer der Gerechtigkeit'[112a]) in den Qumrân-Texten, sagt Coppens, i s t keine Parallele, und den Versuch, in ihm einen blassen Vorläufer Jesu zu sehen[113]), erklärt C o p p e n s für mißlungen[114]). Der Löwener Gelehrte stellt ferner fest, daß auch der hl. Geist der Sekte vom Hl. Geist des NT wesentlich verschieden ist.[114a]) Damit hat C o p p e n s die Voraussetzung für die Feststellung geliefert, daß die Grundwahrheit des Christentums, das Trinitätsgeheimnis, der Qumrân-Sekte vollständig abgeht. Gegen Schluß seiner Untersuchung[115]) macht C o p -

---

[109]) Walter B a u m g a r t n e r, Der palästinische Handschriftenfund. Zweiter Bericht; in: ThRdschau 19 (1951) 97—154, bes. 148.

[110]) A.a.O. 150.

[111]) Johannes H e m p e l, Die Handschriften vom Toten Meer in ihrem Verhältnis zum Urchristentum; in: Unterwegs 6 (1952) 94—99, bes. 98. Dazu vgl. noch J. H e m p e l, Christentum vor Christus? Der Handschriftenfund vom Toten Meer und das NT; in: Dtsch Pfrbl 51 (1951) 480—84.

[112]) Hierher gehören die zitierten Schriften von G. L a m b e r t, J. H e m p e l, W. B a u m g a r t n e r, J. C o p p e n s, teilweise auch W. G r o s s o u w, sogar G. M o l i n.

[112a]) Zu dieser Persönlichkeit vgl. jetzt A. M i c h e l, Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique; o. O. und J. (Paris 1954?)

[113]) A. D u p o n t - S o m m e r in seinen oben Anm. 86 u. 87 zitierten Schriften. Dazu vgl. noch A. D u p o n t - S o m m e r, Le Maître de Justice fut-il mis à mort?; in: VetTest 1 (1951) 200—215.

[114]) J. C o p p e n s, Les Documents ... 35—37. Ähnlich auch J. H e m p e l, Christentum vor Christus? 483f.

[114a]) Ebd. S. 35 und 39.

[115]) A.a.O. S. 39 Anm. 51.

pens sich den Satz von G. Lambert[116]: „Alles, was wir da" (nämlich im Sektenkanon) „entdeckt haben, paßt genau in den Rahmen des AT" zu eigen. Er korrigiert ihn aber, indem er ergänzt: „Und (in den Rahmen) der Apokryphen". Dagegen unterschreibt Coppens den anderen Satz von Lambert ohne jede Einschränkung: „Da gibt es nichts von einem Christentum vor Christus"[117].

III.

Versuchen wir nunmehr, nachdem wir uns ein ungefähres Bild von den Ergebnissen der Studien über die Beziehungen der Sektentexte zu den ntl. Schriften gemacht haben, eine eigene Stellung zu dieser Frage zu beziehen. Die angestellten Untersuchungen haben klar ergeben, daß weithin Übereinstimmung in bestimmten Termini besteht. Es muß jedoch festgestellt werden, daß Identität des Begriffswortes nicht notwendig zugleich auch Identität des Begriffsinhaltes besagt. Selbst die auf den ersten Blick so entsprechenden Termini für Wahrheit, אמת und ἀλήθεια, besagen bei näherem Zusehen etwas wesentlich Verschiedenes. Im Sinne der Sekte ist „Wahrheit" wesentlich die atl. Offenbarung, das mosaische Gesetz, interpretiert und nur unwesentlich erweitert durch die Sektenregel. Im Munde Christi und seiner Jünger dagegen ist ἀλήθεια letztlich die ntl. Offenbarung, die frohe Botschaft und das Gesetz Christi[118]. Der ganz gleichlautende Ausdruck „die Wahrheit tun" hat also einen durchaus verschiedenen Sinn; in Qumrân bedeutet er: das atl. Gesetz erfüllen; im NT dagegen: nach dem Evangelium leben. Als weiteres Beispiel diene der Ausdruck „Gesetz der Freiheit"[119]. Wenn überhaupt so gelesen werden darf und nicht, wie Friedr. Nötscher will, gelesen werden muß (mit etwas anderer Punktation) „geschriebenes Gesetz"[120], versteht der Sektenangehörige unter dem Gesetz der Freiheit das atl. Gesetz, dessen Studium jeder Sektenangehörige sich fleißig hingeben mußte[121]. Für Jakobus dagegen ist das „vollkommene Gesetz der Freiheit" das neue Gesetz Christi, das das mosaische Gesetz nicht nur vervollkommnet, sondern weithin auch ablöst, von ihm freimacht[122]. Jakobus meint hier das Gleiche, das Paulus die in Christus gewonnene „Freiheit der Kinder Gottes" nennt[123]. Diese Beispiele zeigen, daß selbst bei gleichen Termini, gleichen „Etiketten"[124] der Inhalt ein ganz verschiedener ist. Wenn das Christentum diese Begriffe von der Sekte übernommen und nicht auch sonstwo in seiner jüdischen Umwelt vorgefunden hätte,

---

116) In der oben Anm. 82 zitierten Schrift S. 21.
117) Ebd.
118) Zum Begriff der ἀλήθεια im Johannesevangelium vgl. z. B. Rud. Bultmann, Der urchristliche Sprachgebrauch von ἀλήθεια: in: Kittel, ThW I, 242—48; A. Augustinovic, Ἀλήθεια nel IV Vangelo; in: SBibFranc. Lib. Ann. 1 (1950/51) 161—190; Maximilian Zerwick, Veritatem facere; in: VerbDom 18 (1938) 338—42. 373—77.
119) DSD 10, 6. 8 und Jak 1, 25; 2, 12.
120) Friedrich Nötscher, „Gesetz der Freiheit" im NT und in der Mönchsgemeinde am Toten Meer; in: Bibl 34 (1953) 193—94. W. H. Brownlee, The Dead Sea Manual of Discipline 41 Anm. 21 hält es nicht für unmöglich, beides zu lesen. Dazu vgl. noch Coppens a.a.O. 32; Hans Wildberger, Die „Sektenrolle" vom Toten Meer; in: EvTh 13 (1953) 25—43, bes. 27.
121) S. z. B. DSD 6, 6f.
122) Dazu vgl. Joseph Chaine, L'Épître de saint Jacques, Paris. 1927. S. 32f.
123) Röm 8, 21.
124) Diesen Ausdruck s. bei J. Coppens a.a.O. 32.

so hätte es nur die Form entliehen, diese aber mit wesentlich anderem Inhalt gefüllt. Auch eine an den Begriffen „Gottesgerechtigkeit", „Mysterium", „neuer Bund", „hl. Geist", „Licht", „Kinder des Lichtes" usw. durchgeführte Untersuchung und Vergleichung würde zu dem nämlichen Ergebnis führen: eine Anleihe hat das Christentum höchstens in periphären, nebensächlichen Dingen gemacht[125]), nämlich in den Termini; der Begriffsinhalt dagegen stammt nicht aus den Kreisen der Qumrân-Sekte.

Auch da und besonders da, wo sich breitere Berührungsflächen zeigen, wie z. B. in der dualistischen Grundrichtung der Sekte und dem „Dualismus" etwa des Johannesevangeliums, ist eine direkte Beeinflussung durch die Sekte und ihre Texte nicht beweisbar und darum nicht sicher[125a]). Erst recht ist es hier nicht notwendig, auf orientalische (iranische) Einflüsse zu rekurrieren. Alles, was im NT an sog. Dualismus sichtbar wird, erklärt sich letztlich restlos aus dem durch die Ursünde in die Welt gekommenen Bruch, aus dem schon seit Beginn der Menschheitsgeschichte bezeugten Gegensatz Gott — Satan und dem daraus resultierenden Gegenüber von Gotteskindern und Menschenkindern[126]), Teufelskindern und Gotteskindern[127]).

Auch Parallelen in der Organisation sind nur scheinbare, auf einer gewissen Ähnlichkeit beruhende. Als Beispiel diene die vielbeachtete Gütergemeinschaft. Bei der Qumrân-Sekte war sie Voraussetzung und unerläßliche Bedingung des Eintritts, bei der Urgemeinde durchaus nicht. Für den Sektenangehörigen war sie eine notwendige — die im Sektenkanon[128]) betonte Freiwilligkeit bezieht sich auf den Eintritt in die Gemeinschaft, nicht aber auf die nach dem Eintritt gebotene Gütergemeinschaft — in der Urgemeinde dagegen war sie in jeder Hinsicht eine freiwillige[129]). In der Sekte vom Toten Meer war sie eine totale; in der Urgemeinde dagegen war sie trotz des Ausdrucks „alles gemeinsam" eine partielle, wie klar aus Apg 4, 36f; 5, 4 hervorgeht. Schließlich war auch die Zielsetzung eine grundverschiedene. In der Sekte diente sie dazu, eine finanzielle Sicherheit für die ganze Gemeinde und eine gewisse Gleichheit der Sektenangehörigen zu schaffen; in der Urgemeinde dagegen hatte sie den Zweck, der Armut und Bedürftigkeit eines Teils der Gemeindemitglieder zu steuern[130]).

Die gleichen wesentlichen Unterschiede ließen sich unschwer auch bei anderen behaupteten Parallelen, wie dem Amt des mebaqqêr und dem des ἐπίσκοπος, nachweisen[131]).

---

[125]) Als Parallele kann man auf die Entlehnung des Logosbegriffes durch Jo verweisen, der ihn aber mit einem wesentlich verschiedenen Inhalt füllt.

[125a]) Auch W. Baumgartner, Die Bedeutung der Höhlenfunde aus Palästina für die Theologie ;in: Schweiz Theol Umschau 24 (1954) 49—63 möchte den paulinisch-johanneischen Dualismus und den der neuen Texte höchstens als „Geschwister" angesprochen sehen.

[126]) Vgl. dazu Genesis 6, 2. 4. Auch H. J. Schoeps, Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls; in: Zeitschrift Rel u Geistesgeschichte 6 (1954) S. 278 bringt, freilich in eigener Art, den Dualismus in Verbindung mit Gen 6. In der Auslegung dieser Stelle sieht er den Ursprung der jüdischen Gnosis.

[127]) S. Jo 8, 44.

[128]) DSD 1, 7. 11.

[129]) Apg 5, 4.

[130]) Vg. dazu J. Coppens a.a.O. 29.

[131]) Auch dazu vgl. J. Coppens a.a.O. 29.

Dagegen werden wir gerne zugeben, daß die Qumrân-Sekte dem Kommen des Herrn und des Christentums wertvolle Schrittmacherdienste geleistet hat. Es hat den Neuen christlichen Bund nicht nur angekündigt, sondern in vorzüglicher Weise auch vorbereitet[132]).

IV.

Abschließend darf vermerkt werden, daß die Qumrân-Texte bei aller gebotenen Zurückhaltung in der Beurteilung der Beziehungen zwischen ihnen und dem NT doch auch von gewichtiger Bedeutung für die ntl. Wissenschaft sind.

Sie helfen mit, eine Lücke in unserem Wissen von den Zuständen und Verhältnissen im jüdischen Volk in der Zeit zwischen den beiden Testamenten auszufüllen. Die Umwelt Jesu und der Apostel, das Milieu der ntl. Schriften wird uns durch sie etwas deutlicher. Die Sehnsucht wenigstens gewisser Teile des israelitischen Volkes nach dem verheißenen Neuen Bund und dem Kommen des Messias um diese Zeit wird erkennbar.

Die Sektenschriften liefern damit äußerst wertvolles Material für unsere Kenntnis von den Bodenverhältnissen, die der Same des Evangeliums vorfand. Sie sind zwar nicht der Mutterboden einzelner ntl. Schriften in dem Sinn, als ob sie entscheidend gewesen seien für die Formung des jungen Christentums. Allein entscheidend für die Frucht und die Fruchtart ist der in den Boden gesäte Same. Der aber war nicht die Sektenlehre, sondern die Predigt Jesu. Aber für das Fruchtmaß sind die Bodenverhältnisse äußerst wichtig. Darum freut sich der Neutestamentler, aus den neuen Texten gewichtige Rückschlüsse auf die Bodenverhältnisse ziehen zu können, die der durch Jesus und seine Jünger ausgestreute Same des Wortes Gottes vorfand.

Weiter liefern die Qumrân-Texte wertvollstes Vergleichsmaterial, das dem besseren Verständnis des NT dienen kann. Es wird die künftige Aufgabe der ntl. Wissenschaft sein, dieses neue Material bei der Interpretation ntl. Schriften heranzuziehen, wie sie es auch seither nicht versäumt hat, die rabbinische und talmudische Weisheit dazu zu verwerten. Einem Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch wird künftig ein Kommentar zu den ntl. Schriften aus den Qumrân-Texten an die Seite gestellt werden müssen.
Dem besseren Verständnis ntl. Stellen wird besonders dadurch gedient sein, daß nunmehr mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß im NT manches mit einem Seitenblick auf die Lehren der Qumrân-Sekte, vielleicht sogar als Kontrast zu den analogen Auffassungen oder gar Formulierungen der Qumrân-Gemeinde und ihrer Schriften geschrieben wurde[133]). Der Kampf, den z. B. Paulus in Ephesus und Kolossä gegen häretische Anschauungen zu führen hat, kann durch die Sektentexte in einem neuen Licht erscheinen.

Wie es früher Aufgabe der ntl. Wissenschaft war und zum Teil heute noch ist, die zu weit gehenden Behauptungen der religionsgeschichtlichen Schule zu berichtigen und auf das rechte Maß zurückzuschrauben, so wird

---

[132]) Insoweit hat A. Dupont-Sommer, Nouveaux Aperçus 195 recht.
[133]) Johannes Hempel, Christentum vor Christus? 483. In diese Richtung gehen z. B. die Erklärungen, die Lucetta Mowry in: BiblArchaeologist 17 (1954) 91—93 zu Jo 3 gibt.

sie auch jetzt wieder Stellung nehmen müssen gegen zu weitgehende und darum ungerechtfertigte Folgerungen, die man aus der Verwandtschaft zwischen den Qumrân-Texten und den ntl. Schriften ziehen möchte.

Das hier Gesagte mag gezeigt haben, daß man den Wert der seit 1947 gemachten handschriftlichen Funde für die ntl. Wissenschaft sehr hoch einschätzen muß. Man hat nicht ganz unrecht, wenn man von einer „phänomenalen“ [134]) oder von der „sensationellsten Entdeckung“ [135]) gesprochen hat. Die hohe Wertschätzung wird sich voraussichtlich bei weiteren zu erwartenden Veröffentlichungen der gefundenen Texte noch steigern. Es mag aber auch klar geworden sein, daß man sich bei aller Wertschätzung doch vor einer Überbewertung zu hüten haben wird.

---

[134]) G. E. Wright, A Phenomenal Discovery; in: BiblArcheol 1948, 21—23.
[135]) W. F. Albright, in: BASOR 110 (1948) 2.

Das hoch- und spätmittelalterliche „Cur Deus homo?"[1])

Von Dr. theol. Rudolf Haubst, Remagen

Es hieße[1]), die unergründliche Wesenheit und Vorsehung Gottes in den Erfahrungs- und Denkbereich des Menschen herabziehen, wollte man den Inhalt der Glaubensmysterien auf rationalem Wege zwingend beweisen oder auch nur von rational faßbaren Gründen her adäquat erklären. Anderseits gehört ein gewisser Einblick in die Sinnhaftigkeit der Dogmen unerläßlich zum Verständnis der göttlichen Offenbarung und damit zum Selbstverständnis des Christenglaubens und des Christseins.
Das letzte gilt in besonderer Weise von der Motivierung des Inkarnations-Ratschlusses Gottes, von der Beantwortung der Frage, die *Anselm von Canterbury* in die prägnanten Worte faßt: Cur Deus homo? „Wozu wurde Gott Mensch?" Darüber keine Auskunft zu wissen, wäre für die gesamte Frohbotschaft des Christentums paradox.

In der Verheißung und Selbst-*Offenbarung* Jesu ist denn auch schon mit aller Deutlichkeit *die* Antwort gegeben: Der Menschensohn kam als Erlöser, „zu suchen und zu retten, was verloren war" (Lc 19, 10). Die Theologie der Väterzeit stimmt damit durchweg ohne weitere Problematik überein[2]). Anselm von Canterbury rückt dann wie keiner zuvor die fundamentale apologetisch-dogmatische Bedeutung des ‚Cur Deus homo' ins Blickfeld und leitet damit auch schon ein sehr bedeutsames frühscholastisches Vorspiel der mit der Hochscholastik beginnenden Kontroverse ein, ein Vorspiel, das bald *Rupert von Deutz* als sein Gegenpart fortsetzt.

Anselms Schrift *Cur Deus homo* läßt eingangs „Ungläubige" gegen die vermeintliche Naivität des Christenglaubens den Einwand erheben, daß die Menschwerdung Gottes und der Kreuzestod Jesu unnötig und deshalb sinnlos gewesen seien[3]). Demgegenüber möchte er die „Notwendigkeit" der Inkar-

---

[1]) Der folgende Text bildete die Antrittsvorlesung zum Abschluß der Habilitation in Bonn (am 18. 5. 1955). Die Anmerkungen wurden für den Druck hinzugefügt.

[2]) A. Michel stellt im Dictionnaire de Théologie Catholique (Artikel *Incarnation:* VII 1491—94) die Väterstellen zusammen, die für eine vom Sündenfalle unabhängige Motivierung der Inkarnation zu sprechen scheinen. M. Lemoine OP unterzieht diese Stellen (in: H. Bouëssé OP, *La place du Christ dans le plan de Dieu,* Chambéry-Leysse 1951, 177—293) einer kritischen Prüfung. Bouëssé faßt das Hauptergebnis in den Satz (295): *Les Pères en leur ensemble ignorent une Incarnation du Verbe qui ne serait pas l'Incarnation rédemptrice.* P. Galtier *(Les deux Adam,* Paris 1947, 113) stimmt damit überein: *Celui dont parlent les Pères de l'Église est celui où, de toute éternité, aux yeux de Dieu, ont eu place un Adam pécheur et un Christ Rédempteur.*

[3]) *Cur Deus homo* I, 1 (ed. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia* II, Rom 1940, 48, 1—5). Vgl. B. Geyer, *Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo:* Theologie und Glaube 34 (1942) 205: *„Diese infideles sind identisch mit den Gegnern, die Augustinus im gleichen Zusammenhang einführt und widerlegt"* (Augustinus, *De Trinitate* XIII, 15, 13: PL 42, 1024).

nation dartun. Er begründet diese bekanntlich mit der Unfähigkeit des gefallenen Menschen, Gott die zur Selbsterlösung erforderliche Genugtuung zu leisten, und mit der daraus abgeleiteten Notwendigkeit eines gott-menschlichen Erlösers. Dabei spricht er auch häufig von *rationes necessariae,* meint damit aber, wie eine exakte Analyse seiner Beweisführung zeigt[4]), in diesem Zusammenhang primär nicht die zwingende Schlußkraft seiner Deduktionen[5]), sondern vielmehr Gründe für eine objektive Notwendigkeit der Inkarnation, die sachlich identisch ist mit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch den Gott-Menschen. Denn Anselm denkt nicht daran, angesichts der selbstverschuldeten Notlage des Menschen die Freiheit Gottes zu leugnen[6]). Seine ganze Argumentation zielt vielmehr darauf hin, das im Tode Christi vollendete Werk der göttlichen Barmherzigkeit zugleich auch als ungeschmälerte Erfüllung der Gerechtigkeit und als sinnvolle Bekundung der höchsten Weisheit Gottes begreiflich zu machen[7]).

Die Eindringlichkeit eines solchen rationalen Forschens führt schon *Anselm* beträchtlich über die Theologie der *Väterzeit* hinaus. Aber trotzdem stehen seine Fragestellung und Lösung der Vätertradition noch unvergleichlich näher als der Problematik, die dann das *hoch- und spätmittelalterliche Cur Deus homo* beherrscht. Die einzige Antwort, die er in Erwägung zieht, ist nämlich noch durchaus soteriologischer Natur. Die mit dem Hochmittelalter einsetzende Kontroverse hingegen spielt sich zwischen diesem und anderen Motiven oder Begründungen ab. Sie entfacht sich an der alternativen Ansicht, daß Gottes Sohn auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte oder der Mensch überhaupt nicht erlösungsbedürftig gewesen wäre. Das war schon insofern etwas Neues, als man damit die konkrete heilsgeschichtliche Situation verließ und sich in eine irreale Hypothese begab[8]). Gewiß nicht in der Absicht, dabei die tatsächliche und auch von Gott intendierte soteriologische Bedeutung der Menschwerdung aus dem Auge zu lassen. Aber die meist einfachhin mit dem Namen des Duns Skotus verknüpfte Sentenz unternimmt doch immerhin das Wagnis, etwas anderes als die Erlösung, nämlich ein noch universaleres oder fundamentaleres und Gottes angeblich würdigeres Motiv als den letzten Grund der Inkarnation und als schon für sich allein letztlich entscheidend zu erweisen, ein Motiv also, das als solches von dem Sündenfall des Menschen unabhängig sein muß, um eine sogenannte „absolute Prädestination" Christi gewährleisten zu können.

Rupert von Deutz scheint der erste zu sein, der die Alternativ-Frage, „ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre oder nicht, wenn die

---

[4]) Geyer 206—210.

[5]) Vgl. Anselm, *De incarnatione Verbi* c. 6 (Schmitt II 20, 18 f.): *ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit.*

[6]) *Cur Deus homo* I, 12 (Schmitt II 70, 6): *Cum Deus sic sit liber ut nulli legi, nullius subiaceat iudicio.* Vgl. bes. II, 5 (99 f.). II, 17 (122, 26) heißt es sogar: *Omnis quippe neccessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati.*

[7]) Vgl. bes. II, 20 (131 f.): *Quam magna et iusta sit misericordia Dei.*

[8]) Zu den gelegentlichen Hypothesen derart bei den Kirchenvätern vgl. Bouëssé (295): *Cette hypothése est chez eux fonction du fait historique et révélé de l'Incarnation Rédemptrice et de la préexistence du Verbe;* ähnlich Galtier 113. Vgl. Anselm, *Cur Deus homo* II, 8 (103, 14—16): *Quapropter si genus Adae per aliquem relevatur hominem qui non sit de eodem genere: non in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset Adam.*

Sünde, deretwegen wir alle sterben, nicht vorgefallen wäre", klipp und klar aufrollte und auch bereits affirmativ beantwortete. Dabei hielt er es auch gleich schon für selbstverständlich, daß Christus ohne den Sündenfall keinen *sterblichen* Menschenleib angenommen hätte.

Damit nahm Rupert schon die beiden Hauptthesen der späteren „skotistischen" Ansicht vorweg. Seine Begründung blieb jedoch noch in dem Rahmen seiner heilsgeschichtlichen Perspektiven: Wäre die Inkarnation nicht zur Erlösung von der Sünde erforderlich gewesen, so hätte das Menschengeschlecht dennoch eines gottmenschlichen königlichen Hauptes, wie es ihm nun auch in Christus gegeben ist, bedurft. Augustinus bietet für seine Argumentation insofern den Ansatzpunkt, als nach ihm die Zahl der zur Seligkeit Bestimmten auch dann, „wenn niemand gesündigt hätte, gewiß nicht geringer gewesen wäre, als sie nunmehr durch Gottes Gnade aus der Menge der Sünder zustande kommt".[9]) Daraus schließt Rupert, daß erst recht die Haupteswürde und das Königtum Christi nicht die Sünde als *causa necessaria* voraussetzte. Dies letzte klingt wie eine Gegenthese zu den *rationes necessariae* Anselms, die sich auf den Sündenfall stützen. — Rupert († 1129) schrieb seine kühne Komzeption schon bald nach Anselms Tod gegen Ende seines großen Werkes *De gloria et honore Filii hominis nieder.*[10])

Das Echo dieser Gedanken blieb allerdings trotz der starken handschriftlichen Verbreitung der Werke Ruperts[11]), zunächst wenigstens, gering. Die Sentenzensammlungen und theologischen Summen fühlten sich offensichtlich noch lange zu sehr der Vätertradition verpflichtet, als daß für sie der von Rupert eingeschlagene Weg ernstlich in Erwägung gekommen wäre. Das begann sich erst gegen Mitte des 13. Jahrhunderts entscheidend zu ändern, zu einer Zeit, da mit der gesteigerten formalen Schulung des Denkens auch in der Theologie die Wertung rationaler Gründe nebst den aus der Tradition entnommenen mehr und mehr wuchs.

In der unter dem Namen des ersten großen Lehrers der Franziskanerschule, des Alexander von Hales, überlieferten Summe lautet die einschlägige These: „Auch wenn die menschliche Natur nicht gefallen wäre, bestände doch eine Konvenienz für die Inkarnation"[12]). „Konvenienz" besagt hier, daß die Menschwerdung Gottes mit den Wesensattributen Gottes sowie des Menschen und der Schöpfung wohl in Einklang stehe, und zwar unabhängig vom Sündenfalle. Bezeichnen wir sie deshalb als „un-bedingt" oder „absolut". Alexander macht auch schon ein dementsprechendes „absolutes" Motiv für die Inkarnation geltend, indem er das dem *Ps.-Dionysius* entnommene Axiom, daß „das Gute sein eigenes Sein mitteilt", so ausmünzt, daß sich Gottes höchste Gutheit der Schöpfung gegenüber nur in personaler Einung mit einem Geschöpf voll auswirken könne[13]). Insoweit scheint die Ansicht Alexanders vorsichtig und scharf umgrenzt. In Wirklichkeit schleicht sich aber bei ihm unter dem Namen einer vom Sündenfall unabhängigen „Konvenienz" auch schon die Annahme einer tatsächlichen absoluten Prädestination Christi mit ein, wie die anschließende Erklärung eines Bernhard- und eines Ps.-Augustinus-Textes zeigt.[14])

---

[9]) Augustinus, *De civitate Dei* XIV, 23 (CSEL 40 II 47, 8—18).

[10]) Migne, Patr. lat. 168, 1628 A — 29 D.

[11]) Darüber berichtete P. Rh. Haake OSB auf der 5. Mediävistentagung (6. 10. 1954) in Köln.

[12]) Alexander Halensis, *Summa theologica* lib. III, tr. 1, q. 2, tit. 2, ed. Quaracchi IV (1948) 42.

[13]) Ebd. p. 41.

[14]) Ebd. p. 42. Vgl. J. M. Bissen OFM, *De motivo incarnationis:* Antonianum 7 (1932) 318.

Später taucht in dieser Summe auch schon der Gedanke auf, daß die gesamte Schöpfung, nämlich die körperliche wie die geistige, durch die Einung der menschlichen Natur Jesu mit der göttlichen ihre Vollendung und ihren Abschluß finde[15]). Aber anderwärts liest man darin, daß die Menschwerdung Gottes zur Zeit des ursprünglichen Gnadenstandes der ersten Menschen „nichts zur Schönheit des Universums beigetragen hätte“[16]). Das scheint auch jede absolute „Konvenienz“ in Frage zu stellen. So ist es schwer, eine endgültige Ansicht als die „Alexanders“[17]) zu fixieren. Der vorliegende Text zeigt vielmehr die spekulative Problematik, ob die Motivierung der Menschwerdung vom Sündenfall unabhängig sei oder nicht, gleichsam in dem Stadium einer noch ungeklärten Gärung.

Kurz vor der Jahrhundertwende legt sodann Albert der Große, der noch in seiner früheren „Summa“ *De incarnatione* ausschließlich die *miseria sananda* (die Heilung des Sündenelendes) als Motiv der Menschwerdung in Betracht zog[18]), in einem eigenen Artikel seines *Sentenzenkommentars*[19]) eindeutig seine persönliche Meinung dar, daß der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Auch seine Begründung beginnt mit dem Motiv der sich in höchster Weise mitteilenden göttlichen Güte; ähnlich bezieht er sich auch auf die göttliche Liebe. Auf die Folgezeit hat jedoch sein Argument aus der *perfectio universi* nicht minder nachhaltig gewirkt. Er faßt dieses so, daß die von Gott ausgegangene und zu Gott zurückkehrende Schöpfung sich gleichsam in einem Kreisumlauf befinde, der sich nur durch die Einung von Gott und Mensch schließen könne. Da solche Gründe angesichts der göttlichen Freiheit und des Glaubensgeheimnisses nicht zwingend sein und nur eine Konvenienz aufzeigen können[20]), trägt der Kirchenlehrer seine Ansicht jedoch mit einer Zurückhaltung vor, die nichts behaupten will. Er bevorzugt, wie er sagt, diese Meinung, weil sie ihm am ehesten der Glaubensfrömmigkeit (der *pietas fidei*), also wohl der aus der Offenbarung aufleuchtenden Größe Christi, zu entsprechen scheint. Ohne Zweifel hat ihn aber auch das Weltbild des christlichen Neuplatonikers *Ps.-Dionysius* in dieser Richtung beeinflußt.

Einen ähnlichen Weg wie Alexander und Albert schlug z. B. auch *Robert Grosseteste* ein[21]). Aber das christliche Glaubensbewußtsein, und zwar gerade die *pietas fidei*, die das Kommen Christi entscheidend in der Erlösung begründet sah, trat den Genannten auch schon bald in nicht weniger großen Denkern entgegen.

---

[15]) Lib. III, tr. 2, q. 1, m. 1 (IV 97 a). — Tr. 1, q. 3, c. 5 (IV 47 b) heißt es auch schon: *Gratia enim unionis quae est in Christo est terminus omnium gratiarum nostrarum;* vgl. das unten zu Thomas Gesagte.

[16]) Lib. II, inq. 1, tr. 2, q. 3, c. 6, a. 4 (II 108 a).

[17]) Zur Frage nach der Einheit und Authentizität der *Summa* vgl. *Prolegomena in libr. III*

[18]) Q. 1 *De necessitate incarnationis* (Der Verf. benutzte das für die *Editio Coloniensis* vorbereitete Ms., das ihm Herr Prof. Dr. Ign. Backes zur Einsicht gab).

[19]) In Sent. III, d. 20, a. 4 (ed. Borgnet 28, 360 f.).

[20]) Vgl. In Sent. III, d. 1, a. 1 (Borgnet 28, 6 b): *Convenientes sunt rationes quae adductae sunt ad probandum Deum esse unibilem cum humana natura, et non necessitatis erunt; quia si essent necessitatis, non esset opus suae bonae voluntatis ... nec per revelationem fidei illud acciperemus.*

[21]) Vgl. Bissen a.a.O. 322.

Schon Odo Rigaldi, der Nachfolger Alexanders auf dem Pariser Lehrstuhl der Franziskaner, weist dessen Argumente als unzulänglich zurück. Den Grund der sich bei der Inkarnation aufs höchste schenkenden göttlichen Güte entkräftet er damit, daß „Gott auch diesen oder jenen Menschen besser oder auch weniger gut hätte schaffen können" und somit „nicht alles Gute, das Er tun könnte, tut". Zu der Berufung auf die Vollendung des Universums bemerkt er recht nüchtern, daß dieses weder nach einer solchen Vollendung verlangte noch Gott sich dazu verpflichtet hatte und daß schließlich Christus nicht zum Universum gehöre, sondern darüber stehe. So kommt Odo zu dem Resultat: „Solange ich keinen deutlicheren Vernunft- oder Autoritätsbeweis sehe, glaube ich nicht, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte". Die gegenteilige Ansicht widerspricht nach ihm der Glaubensfrömmigkeit *(est contra fidei pietatem)* — vielleicht gilt das Albert —, da wir Christus ja gerade „deshalb unbegrenzt Dank schulden, weil Er für uns Sünder solches tat, das Er nicht getan hätte, wenn wir gerecht gewesen wären"[22]).

Diese Leitgedanken geben auch im Sentenzenkommentar Bonaventuras den Ausschlag. Bonaventura steht jedoch einzig da in der Art, wie er nicht nur seine Ansicht begründet und die gegenteilige zurückweist, sondern die Argumente beider Seiten entfaltet und gegeneinander abwägt: Jede der beiden Sentenzen bezeichnet er als „katholisch". Beide regen auch „in je verschiedener Hinsicht die Seele zur *devotio* an". Aber die eine sieht er hauptsächlich in dem *iudicium rationis* verwurzelt, in dem spekulativen Denken, das, von der Idee des Gott-Menschen ausgehend, der Annahme der unbedingten Vorherbestimmung Christi zuneigt. Die andere entspricht besser der *pietas fidei*. Diese, näherhin das Gewicht der gesamten Glaubenstradition, bestimmt seine Entscheidung, daß „die Erlösung des Menschengeschlechtes der Hauptgrund der Inkarnation ist"[23]).

Mit dieser Haupt-Intention weiß Bonaventura jedoch auch die einzigartige, alles überragende Würde Christi wohl in Einklang zu bringen. „Ein weniger großes Gut kann", so erläutert er, „zur Verwirklichung eines höheren Gutes (als Motiv) hinführen". So kann auch die Erlösung des Menschengeschlechtes das entscheidende Motiv (die *ratio inducens)* sein zu dem noch erhabeneren Geheimnis der Inkarnation. Denn der Erlöser überragt die Erlösten. Christus ist (in der gegenwärtigen Ordnung und insbesondere in den Augen Gottes) „nicht auf uns als Sein Ziel hingeordnet, sondern wir sind es auf Ihn als unser Ziel; denn das Haupt ist nicht wegen der Glieder, sondern die Glieder sind um des Hauptes willen"[24]). — Christus ist auch die alle Ordnungen der Natur, der Gnade und der Glorie übersteigende „Vollendung des Universums"; nicht, als ließe sich die Inkarnation deshalb vom Universum her postulieren — sie überragt dieses ja[25]) —, aber in ihr ist tatsächlich auch dessen Vollendung gegeben. Um das bewußt zu machen, baut Bonaventura in seinen Predigten und im

---

[22]) Odo Rigaldi, Quaestio de motivo incarnationis, ed. Bissen a.a.O. 334—36.

[23]) Bonaventura, In Sent. III, d. 1 a. 2, q. 2, concl. (ed. Quaracchi III 23—25).

[24]) In Sent. III, d. 32, q. 5, ad 3 (III 706 a). Der Gegenbegriff zu *ratio inducens* ist dort: *ratio finaliter movens* (= finis ordinis, Ordnungsziel).

[25]) In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2, concl. (III 25 a): *Hic autem modus ... ponit Christum esse ... supra omnem perfectionem universitatis, sive quantum ad naturam, sive quantum ad gratiam, sive quantum ad gloriam.*

Breviloquium sogar das Motiv *Alberts* von der sich in der Inkarnation schließenden Kreisbewegung des Universums noch weiter aus, indem er die höchste Güte Gottes als die Wirk-, Urbild- und Zielursache einer solchen *perfectio universi* preist[26].

Was nun Thomas von Aquin angeht, so ist ausgiebig bekannt, daß er auf Grund der biblischen Bezeugung des göttlichen Willens es für das Konvenientere hält, die Heilung der Sünde als Motiv der Menschwerdung anzunehmen, wonach diese ohne den Vorfall der Sünde nicht erfolgt wäre. Diese definitive Sentenz der *Summa theologiae*[27]) stimmt mit der *Bonaventuras* überein. Sie bildet auch eine der Grundthesen der Thomistenschule. Doch sehen wir näher zu. Denn bei Thomas selbst ist mit dieser Grundthese noch nicht alles gesagt.

Der *Sentenzenkommentar,* in dem das Argument Alberts aus der *perfectio universi* den Auftakt des entsprechenden Artikels bildet, läßt die darauf gestützte Meinung noch ausdrücklich als auch probabel gelten[28]), und das, obwohl Thomas auch damals schon das volle Gewicht von Heiliger Schrift und Tradition in die Waagschale warf. Insofern zeigt die *Summa* also eine Konsolidierung der späteren „thomistischen" Position. Anderseits ist aber auch eine gewisse Gegenbewegung dazu unverkennbar und beachtenswert. Sie dokumentiert sich in folgendem:

Erstens, während der *Sentenzenkommentar* bei der Frage nach der Angemessenheit der Inkarnation ausschließlich die Situation des gefallenen Menschen berücksichtigt[29]), spaltet die *Summa,* ähnlich wie zuvor Alexander[30]), die Frage nach der Konvenienz auf, um zuerst spekulativ grundlegend und „absolut" nach der Konvenienz der Menschwerdung zu fragen. Dabei wird auch die sich in höchster Weise mitteilende göttliche Güte als — sagen wir „absoluter" — Konvenienzgrund namhaft gemacht. Erst der zweite Artikel berücksichtigt dann die Situation des gefallenen Menschen mit dem Resultat, daß die Inkarnation zwar nicht der einzig mögliche, aber der bessere und angemessenere Weg zur Erlösung des Menschen war[31]. Somit bestand also auch schon vor dem Sündenfalle eine wirkliche Konvenienz für die Menschwerdung Gottes. Aber angesichts der göttlichen Freiheit betrachtet Thomas diese als nicht zwingend und angesichts der Offenbarungsaussagen auch als nicht de facto entscheidend.

Zweitens ist zu beachten, daß es auch Thomas fern lag, Christus im Plane der göttlichen Vorsehung den ebenfalls biblisch verbürgten Vorrang des „Erstgeborenen" vor aller Schöpfung und vor Seinen Brüdern[32]) im Hinblick auf

---

[26]) *De annuntiatone B.V.M.*, sermo 3 (Quaracchi IX 667 f.); *In nativitate Domini*, sermo 11 (IX 109 f.); *Breviloquium*, pars 4, c. 1 (V 241 a); vgl. Bissen a.a.O. 226—31.

[27]) Thomas Aq., *Summa theologiae* III, q. 1, a. 3.

[28]) In Sent. III, d. 1, q. 1, a. 3, ed. M. F. Moos (Paris 1933) 22.— Peter von Tarantaise erklärt hingegen kategorisch, In Sent. III, d. 1, q. 1, a. 2 (ed. Toulouse 1652, III 5 b): *In statu innocentiae sine incarnatione universum perfectum esset, quia omnem gradum suae perfectionis haberet.*

[29]) Thomas Aq., In Sent. III, d. 1, q. 1, a. 2 (Moos 11—19).

[30]) Alexander Halensis, *Summa theologica*, libr. III, tr. 1, q. 2. tit 1: *De convenientia incarnationis posita natura lapsa;* tit 2: *De convenientia incarnationis, si non fuisset natura lapsa* (IV 25—42).

[31]) Thomas Aq., S. theol. III, q. 1 a. 1—2; vgl. dazu Bouëssé 23—100.

[32]) Kol 1, 15—19; Röm 8, 29.

Seine Selbsterniedrigung abzusprechen und Ihn etwa nur als Werkzeug zur Erlösung der gefallenen Menschheit zu werten. Im Gegenteil, der Aquinate lehrt wörtlich, daß „Gott Christus nicht nur mehr als das ganze Menschengeschlecht, sondern auch mehr als die ganze Gesamt-Schöpfung liebt" und daß „dieser Vorrang Ihm auch dadurch nicht verloren ging, daß Gott Ihn in den Tod für das Heil des Menschengeschlechtes dahingab" [33]).

Dieser Rangordnung der göttlichen Liebe entspricht auch der intentionale Vorrang Christi in der göttlichen Vorsehung. Darüber führt Thomas in zwei eigenen Artikeln der Summa [34]), die im späteren Thomismus oft nur zu wenig beachtet werden, klar genug aus: Sowohl die Menschwerdung als solche wie die Prädestination der Erlösten und der Erlösung durch Christus beruhen ohne jede Aufeinanderfolge in Gott auf ein und demselben ungeteilten ewigen Prädestinationsakt [35]). Dieser eine göttliche Prädestinationsakt aber zielt auf die Erhebung der menschlichen Natur Christi bis zur hypostatischen Einung mit dem Sohne Gottes als auf das *Vorbild* und die Ursache der den Erlösten mitzuteilenden Gnade der Gotteskindschaft. In der Rangordnung der Ziele ist somit Jesus Christus als der Erlöser auch nach Thomas das ideale Vollmaß und Richtziel aller Gnade. Insofern kommt Ihm in der intentional-teleologischen Ordnung die Priorität zu vor allen Erlösten.

Aber ergibt das nun nicht den Widerspruch, daß Christus im Vorsehungsplan Gottes einerseits das Vorbild und die Kulmination von allem, anderseits aber durch die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen bedingt ist? Wir fanden dazu schon bei *Bonaventura* die Lösung, die wir auch so wiedergeben können: Für die Tatsache der Inkarnation war die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen entscheidend; aber *wenn schon* Gottes Sohn um des Menschengeschlechtes willen Mensch wurde und litt, dann auch in dem Ihm gebührenden Vorrang als dessen Hoherpriester, als König der Schöpfung und als Haupt aller Erlösten [36]).

Überschauen wir die kurze, aber sehr bedeutungsvolle Epoche von Alexander bis zu Bonaventura und Thomas, so läßt sich das Ergebnis der damaligen Erörterung des Motivs der Menschwerdung so zusammenfassen: Sowohl in der Franziskaner- wie in der Dominikanerschule trug die *pietas fidei* über die sich damals noch behutsam über die Offenbarung hinaus vorwagende Beweisfreudigkeit der menschlichen Ratio den Sieg davon.

Noch im 13. Jahrhundert bahnte sich jedoch bei den Franziskanern ein entschiedener Umschwung an. Denn nunmehr setzte das Bestreben, ein vom Sündenfalle unabhängiges Motiv der Menschwerdung nachzuweisen, mit voller Intensität ein, bis es im *Skotismus* des beginnenden 14. Jahrhunderts einen Höhepunkt erreichte.

Einen der ersten Anstöße gab ohne Zweifel Matthäus von Aquasparta in seinem V. Quodlibet aus den Jahren 1282—83. Während dieser sonst nämlich im allgemeinen getreu den Spuren seines Lehrers *Bonaventura* folgte [37]),

---

[33]) S. theol. I, q. 20, a. 4, ad 1.
[34]) S. theol. III, q. 24, a. 3—4.
[35]) Vgl. S. c. gent. I, 66.
[36]) Dem entspricht die Unterscheidung von *finis cui* und *finis cuius gratia* oder *qui* bei den späteren Thomisten, insbesondere bei den Salmantizensern und bei J. B. Gonet (vgl. Galtier 117—24).
[37]) Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae II (Quaestiones de Christo), ed. Quaracchi 1914, *Praefatio der Herausgeber p. XII.*

unterzog er die Bewertung des Argumentes aus der Vollendung der Natur, der Gnade und der Glorie in Christus einer Revision, indem er daraus die umgekehrte Konsequenz ableitete, daß der Sohn Gottes mit größerer Wahrscheinlichkeit „auch dann Fleisch angenommen hätte, wenn der Mensch nicht gefallen wäre“ [38]).

Dazu gesellte sich bald auch schon der Einfluß des Mallorkiners Raimund Lull, den der missionarische Eifer der Mohammedanerbekehrung allgemein dazu trieb, die Reichweite der Vernunft möglichst tief in die Glaubensgeheimnisse hinein auszudehnen, und der schon spätestens im Jahre 1289 die These verfocht: „Nicht unsere Erlösung war das Hauptziel der Menschwerdung, sondern die Selbstoffenbarung (ostensio) und Liebe Gottes“ [39]). Im gleichen Sinne spricht Lull auch schon von einer ersten und zweiten Intention [40]). Damit scheint er die späteren Skotisten auf den Weg von aufeinanderfolgenden göttlichen Dekreten gebracht zu haben.

Anderseits hatte sich noch gegen 1300 kein ausgesprochener Schulgegensatz über die Motivierung der Inkarnation herausgebildet. Denn ausgerechnet ein Peter von der Auvergne, der sonst als „sehr getreuer Thomas-Schüler“ galt [41]), vertrat im Jahre 1298 zu Paris in seinem III. Quodlibet die These, daß „der Sohn Gottes prinzipieller *(principalius)* und auf Grund der ersten Intention die menschliche Natur zu deren *Erhöhung* annahm“ und erst „auf Grund einer zweiten Intention, um uns durch Leiden und Tod zu *erlösen*“. Bei der Begründung stützte sich Peter der Sache nach schon auf das bald danach von Duns Skotus geltend gemachte Axiom, daß Gott jeweils das, „was vollkommener ist, prinzipieller intendiere“ [42]).

Umgekehrt distanziert sich in Oxford noch Roger Marston, der sonst „in allen Kontroversfragen gegen Thomas steht und zu Skotus hinführt“ [43]), unter Berufung auf die franziskanische Lehrtradition von der Meinung, daß „Gott auch hätte Mensch werden sollen, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte“. Darüber bekennt er seine Unwissenheit, weil, wie er sagt, „ein Wahrscheinlichkeitsgrund leicht den kleinen Verstand täuschen kann und die Autorität der Väter das Gegenteil auszusagen scheint“ [44]). Wilhelm von Ware lehrt dann allerdings bereits in Oxford, daß Christus „der Substanz

---

[38]) Quodl. V, q. 2, ed. 1. cit. 177—181.

[39]) Raimundus Lullus, *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles,* q. 29: Mainzer Ausgabe (1737) IV 50. Zur Datierung vgl. Tom. u. Joaq. Carreras y Artau, *Filosofia Cristiana* etc. (Madrid 1939) I 291.

[40]) *Liber de quinque sapientibus,* pars 2, ratio 5: Mainzer Ausgabe II 21. — Näheres s. Samuel ab Algaida OMCap, *Christologia Lulliana seu De motivo incarnationis doctrina b. Raymundi Lull:* Collect. Francisc. 1 (1931) 164—183.

[41]) Vgl. E. Hocedez SJ, *La vie et les oeuvres de Pierre d'Auvergne:* Gregorianum 14 (1933) 9.—. Tatsächlich nähert sich Peter öfters auch schon späteren skotistischen Ansichten, z. B. in der Lehre von der Individuation durch die Form (s. Hocedez 18).

[42]) Quodl. III, q. 2: Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 14 562, f. 26va—27ra.

[43]) So Fr. Pelster SJ: LThK (unter *Marston*).

[44]) Roger Marston, Quodl. II, q. 5; vgl. das Exzerpt: Bibl. Francisc. VI (Quaracchi 1932), p. LXX n. 5. — Richard von Middletown, der sonst ebenfalls in manchen Punkten Vorläufer des Duns Skotus ist, führt die Argumente beider Seiten an, ohne sich zu entscheiden. So das Scholion der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi (III 28 b).

nach", nämlich ohne Leidensfähigkeit anzunehmen, auf jeden Fall Mensch geworden wäre[45]).

Diese geschichtliche Lehrentwicklung von Matthäus von Aquasparta über Peter von der Auvergne und Raimund Lull bis zu Wilhelm von Ware wirft nun auch einiges Licht auf die Anfänge des sogenannten *Skotismus:* und zwar ist sie um so aufschlußreicher, als Karl Balič, der Leiter der großen kritischen Skotus-Ausgabe, neuerdings die bisherige Ansicht, daß Duns Skotus selbst auch der eigentliche Begründer der skotistischen Lehre von der absoluten Prädestination Christi sei, überraschend in ernste Zweifel zog. Beschränkt sich doch die von Skotus selbst verfaßte, allerdings unvollendete, *Ordinatio* der Fragestellung nach auf den Beweis, daß die Inkarnation nicht notwendig an den Sündenfall als condicio sine qua non gebunden war, daß Christus also auch andernfalls hätte Mensch werden *können*[46]). Das steht noch durchaus mit Thomas und Bonaventura in Einklang. *Auch Thomas* lehrt ja schon, wie wir sahen, eine von dem Sündenfall unabhängige Konvenienz für die Selbstmitteilung der göttlichen Güte auf dem Wege der Inkarnation. Sogar der Satz der *Ordinatio,* daß Gott die Seele Christi „vor" jeder andern zur Glorie bestimmt habe[47]), entspricht im Sinne intentional-vorbildlicher Priorität noch der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten[48]).

Auf die sich noch darin bekundende kritische Reserve des Doctor subtilis beschränken sich jedoch offensichtlich nicht jene Skotus-Schüler, die in den sogenannten *Reportationen* die Vorlesungen des Meisters mehr oder minder frei wiedergeben. Auch das *Opus Oxoniense* bildet in unserer Frage, wo es über die Ordinatio hinausgeht, kein authentisches Zeugnis mehr für die Lehre von Skotus selbst[49]). Was das damit einsetzende skotistische Schrifttum Neues bringt, ist vor allem die Statuierung von mehr oder minder langen Reihen, welche eine Rangordnung und Abfolge von „göttlichen Dekreten" aufzeigen und so die vom Sündenfall unabhängige Prädestination Christi begründen sollen. Uns genüge hier eine Probe aus dem *Opus Oxoniense:*

Zuerst erkannte Gott sich selbst als das höchste Gut, an *zweiter* Stelle *(in secundo signo)* erkannte er alle Geschöpfe, an *dritter* prädestinierte Er zur

---

[45]) In der von J. M. Bissen, in: Etudes Francisc. 46 (1934) 218—222, veröffentlichten *Question inédite de Guillaume de Ware OFM sur le motif de l'Incarnation.* — Vgl. die schon von Bonaventura, In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2 (III 23 a), gebrauchte Terminologie: *quantum ad substantiam — quantum ad defectum passibilitatis.*

[46]) K. Balič, *Duns Skotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen:* Wissensch. u. Weish. 3 (1936) 19—35, bes. 21 f.

[47]) Ebd. S. 23.

[48]) Einige andere Beweisgründe (s. Balič 23) tragen allerdings in sich eine Tendenz, die Bedingtheit der Menschwerdung durch die Erlösung als „unwahrscheinlich" oder gar „absurd" hinzustellen. Auch dabei wird von Skotus die Frage der Motivierung mit der teleologischen Über- und Unterordnung verquickt. In dieser „Tendenz" tritt wohl, auch in der *Ordinatio* feststellbar, die persönliche Meinung von Skotus, die über die zurückhaltende Fragestellung hinausgeht, verschleiert hervor. Zur parallelen Situation bei seiner Immakulataquästio (*Ordinatio* III, d. 3, q. 1) vgl. Konst. Koser OFM, Die Immakulatalehre des Duns Skotus: Franzisk. Studien 36 (1954) 345 f., 359. Anderseits erklärt sich jedoch das Befremdende, „daß Skotus seine Prädestinationsgrundsätze, aus denen er den von der Adamssünde unabhängigen Primat Christi abgeleitet hat, ... überhaupt nicht auf Maria bezog" (ebd. 373), am natürlichsten daraus, daß er einen solchen Primat Christi selbst nicht offen als These vertrat.

[49]) Balič 20: *„Da es wahrscheinlich ist, daß die ‚Ordinatio' nur bis Dist. 15 reichte, so werden folglich die Texte über die Prädestination Christi in Dist. 19 und 32 des Liber III zu den Reportationen gezählt. Zur ‚Ordinatio' gehört also nur der Text in Dist. 7 q. 3."*

Herrlichkeit und Gnade . . ., an *vierter* sah Er die, die in Adam fallen sollten, voraus, an *fünfter* traf Er die Vorausbestimmung oder Vorsehung des Heilmittels und der Art und Weise der Erlösung durch das Leiden des Sohnes". Daraus ist dann allerdings leicht zu folgern, daß Christus als Mensch wie alle Auserwählten „früher zur Gnade und Glorie prädestiniert ist, als das Leiden Christi zur Heilung des Sündenfalles vorgesehen wurde" [50]).

Was aber ist von der Gültigkeit derartiger Schemata zu halten? Bedeuten sie nicht ein Herabziehen des absolut einfachen und doch allumfassenden überzeitlichen göttlichen Wesens, Wissens und Wollens in die Funktionsweise des menschlichen Geistes? Jedenfalls, wenn man behaupten will, daß die göttliche Vorsehung tatsächlich in einen derartigen Ablauf von Erkenntnis- und Willensakten eingespannt sei, und mit derartigen Konjekturen den Primat dieses oder jenes Motivs der Menschwerdung ernstlich zu begründen sucht [51]).

An Thomas und der Ordinatio des Duns Skotus gemessen, muten uns derartige Konstruktionen bereits wie Auswüchse und Wucherungen eines spätmittelalterlichen, epigonenhaften *Rationalismus* an, in dem die *ratio* über die *fides* zu dominieren sucht. — Der *Nominalismus* aber wird gerade von derartigen Erscheinungen her als Gegenbewegung in etwa geschichtlich verständlich. Dieser selbst verlor sich allerdings, auch im Hinblick auf unsere Frage, in das gegenteilige Extrem, indem er seine Denkkraft in der Beschäftigung mit all den unabsehbar vielen anderen Möglichkeiten erschöpfte, unter denen der absoluten göttlichen Macht oder Freiheit — oft ohne die erforderliche Rücksicht auf die Weisheit Gottes — eine andere Wahl als die der Erlösung durch Christus offengestanden haben soll [52]).

Es wäre nun allerdings sehr einseitig, die spätmittelalterliche Erörterung des Motivs der Inkarnation nur unter dem Blickwinkel: Skotismus — Nominalismus zu sehen. Das zeigt z. B. schon die schöne maßvolle Art, wie ein *Bernhardin von Siena,* auf die Heilige Schrift und die Tradition seines Ordens gestützt,

---

[50]) Op. Ox. III, d. 19, q. unica (Vivès XIV 714).

[51]) J. M. Bissen meint, in *De praedestinatione absoluta Christi secundum Duns Scotum:* Antonianum 12 (1937) 18, die skotistischen *signa vel decreta* im Sinne eines eminenten oder virtuellen Enthaltenseins in dem einen göttlichen Vorschungsakt auslegen zu können: *actus ille divinus qui in entitate sua infinitus est correspondet pluribus quos nos (!) succesive eliceremus* . . . Diese Erklärung ist jedoch schlecht geeignet, die skotistische Sentenz zu stützen. Sie entzieht dieser vielmehr die Beweisgrundlage, indem sie zugibt, daß in Gott eine Abfolge von Dekreten als solche nicht vorliegt. — Was vom Skotismus gilt, gilt insbesondere auch von *den* zeitgenössischen Thomisten, die sich ähnlicher Schemata wie die Skotisten bedienen, um den Skotismus zu widerlegen; vgl. vor allem M. Corvez OP, *Le motif de l'Incarnation:* Rev. Thom. 49 (1949) 118. Im Hinblick auf einen derartigen „Thomismus" schreibt M. J. Nicolas OP allerdings zu Recht, Rev. Thom. 51 (1951) 667: *On pourrait faire aussi bien à Scot qu'aux thomistes le reproche de mettre une impensable succession dans les décrets divins.* — Im Gegensatz dazu wird z. B. von Johannes Capreolus, dem *princeps Thomistarum* (vgl. Bouëssé 164, Anm.) und neuestens von Bouëssé (112—146) sowie z. B. von L. Billot *(De Verbo incarnato,* ed. 9, Rom 1949, 33 f.) jede Priorität und Posteriorität in Gott als dem Subjekt des Vorsehungs- und Heilsplanes strikt abgelehnt.

[52]) Vgl. E. Borchert, *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik:* BGPhThMa 35, 3—4 (1940), 62—73. Besonders kraß sind die Auffassungen von Robert Holkot; vgl. ebd. 68 u. 85.

den königlichen Primat Christi über alle Schöpfung hervorhebt[53]). Besonders illustrativ dafür ist ein Blick auf einige Persönlichkeiten und Vorgänge im 2. Viertel des 15. Jahrhunderts im rheinischen Raum:

In Köln blühte damals unter der Ägide des *Heymericus de Campo* eine sehr kraftvolle Albert-Renaissance auf. Heymerich mißt denn auch wie Albert dem Argument aus der kreisförmig verlaufenden *perfectio universi* besondere Tragweite bei[54]). In Heidelberg verteidigt im Jahre 1431 der damalige Bakkalar *Johannes Wenck* die thomistisch-bonaventurische Sentenz. Ein anderer, *Johannes von Brumbach,* hält die beiden mit den Namen Bonaventuras und des Alexander von Hales verknüpften Ansichten für probabel. *Johannes von Mecheln* scheint als dritter Bakkalar den Standpunkt Alberts einzunehmen und mit Gedanken aus dem Schrifttum Bonaventuras zu stützen[55]). Von dem oben gezeichneten Skotismus zeigt sich dabei keine eindeutige Spur[56]).

Schließlich sei noch kurz die Stellung des Nikolaus von Kues zu unserer Frage skizziert:

Cusanus meidet die hypothetische Frage, ob Christus auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, wie einen neuralgischen Punkt. Um so mehr entfaltet er das Bild der einzigartigen natürlich-übernatürlichen Größe der heiligen Menschheit Jesu, die aus der hypostatischen Einung mit der göttlichen Natur resultiert, alle möglichen menschlich-geistigen Vollkommenheiten einheitlich in sich verwirklicht, alle Erlösungsgnade und übernatürliche Vollendung vermittelnd in sich faßt und nicht nur faktisch, sondern auch in dem einen ewigen Vorsehungs- und Heilsplane Gottes die Kulmination und das Ziel ist, auf das hin Gott das gesamte Universum erschuf[57]).

Aber *ist* das nicht schon eine dem Sündenfalle vorausgehende „absolute" Prädestination?

Auch hier bietet die bonaventurische Unterscheidung von Motiv und Ordnungs-Ziel die Lösung. Der *docta ignorantia* des Nikolaus von Kues dürfte darüber hinaus folgende Antwort entsprechen:

Gottes Vorsehung denkt überhaupt nicht nach Art menschlicher Hypothesen und Gedankenabläufe. Sie konstituiert vielmehr schöpferisch die gesamte Seins-Wirklichkeit; und demgemäß ist Gottes allschauendem Auge in einem

---

[53]) Vg. M. Bertagna OFM, *Christologia S. Bernardini Senensis* (Rom 1949) 15 ff., 34 ff.

[54]) Vgl. bes. dessen *Ars demonsrativa,* u. z. die Quästio: *An Deus creavit universa propter se ipsum?* (Cod. Cus. 106, 73r, 29—73v, 5).

[55]) Cod. Vat. Pal. lat. 370, 75v—80r; vgl. Verf., *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek:* BGPhThMa 38, 1 (1955) 69—73.

[56]) Das gilt selbst von dem folgenden Satz des Johannes von Mecheln (80r, 13 f.): *Nisi sic, anima Christi esset occasionaliter creata et sic occasionaliter exaltata ad dexteram Patris, quia si non fuisset peccatum, non fuisset creata.* Dieser Satz erinnert an Skotus Lib. III, d. 7, q. 3; Balič 23): *Nec est versimile tam summum bonum* (gloriam animae Christi) *in entibus esse occasionatum propter minus bonum solum.* Noch deutlicher aber weist er auf Bonaventura, In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2, obi 5 (III 22 b f.) zurück: *Quae solummodo propter occasionem peccati introducta sunt, exierunt a Deo non principaliter, sed occasionaliter: ergo, si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, anima Christi facta est ... quasi quadam occasione.*

[57]) Näheres s. Verf., *Die Christologie des Nikolus von Kues* (bei Herder im Druck).

einzigen Blick alles je Gewordene und Werdende zugleich, unmittelbar und in seinem innersten Zusammenhang gegenwärtig, auch die Sünde des Menschen, die ja nicht ohne göttliche Zulassung geschah, und insbesondere Jesus Christus als die Kulmination alles Schöpfer- und Heilswirkens Gottes. — All unseren menschlich-analytischen Denkschwierigkeiten, die sich je *für* die Scheinlösung eines vom Erlösungsratschluß unabhängigen „absoluten" Motivs der Inkarnation anführen lassen[58]), zur einsichtsvollen Selbstbescheidung — in die die Erhabenheit des göttlichen Geistes unser menschliches Grübeln zurückweist — dürfte somit auch der Gott-Mensch Jesus Christus, selbst in der uns verborgensten Tiefe der Ratschlüsse Gottes, nie ohne den Hinblick auf den tatsächlichen Zustand der Menschheit intendiert worden sein, wohl aber immer als der, als welcher Er kam und Sich uns offenbarte:

als Mittler des Heiles,

und zwar als erlösender Mittler.

---

[58]) Hierher gehört insbesondere die Analyse des Verhältnisses zwischen der Zulassung des Sündenfalles und der Vorherbestimmung Christi. Rég. Garrigou-Lagrange OP versteht dieses so: *Deus non potuit permittere peccatum originale nisi propter maius bonum ... Hoc maius bonum est Incarnatio Redemptiva* (Angelicum 7, 1930, 297). Dabei kann er sich auf eine bis in die Patristik zurückreichende Tradition stützen (vgl. Galtier 69—90). Bouëssé betrachtet das auch (p. 104) als eine Perspektive der *théologie authentique de saint Thomas d'Aquin*. Ergibt sich daraus ein Anhaltspunkt dafür, daß Gott „erst" die Inkarnation vorherbestimmt und „danach" die Sünde zugelassen habe? Wenn man in solcher Weise die Modalitäten unseres Denkens auf die transzendente göttliche Einheit überträgt, muß man fürchten, Gott zu anthropomorphisieren! Die objektiv-intentionale Priorität des Erlösers in dem einen göttlichen Dekret bietet auch in diesem Fall die Gott am ehesten entsprechende Lösung.

Der anthropologische Ansatz im Staatsbegriff des Nikolaus von Kues

Von Dr. G. Heinz-Mohr, Loccum

Die Theologie des Nikolaus von Kues ist durchaus keine Anthropologie im Sinne des bekannten Feuerbachschen Ausspruches. Dennoch schließt sie die Richtung auf den Menschen und das Ziel für den Menschen ein. „Man bedenke wohl, daß Gott um seiner selbst willen alles geschaffen hat, auf daß alle Kreatur ihr bestes Endziel habe. Zuletzt aber schuf Gott den Menschen, damit in ihm gleichsam die Ergänzung und Vollendung der Geschöpfe bestehe; die Vollendung des Menschen aber ist in Gott.“ [1]) „Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmus aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur.“ [2])

Diese nach dem philosophischen Grunderlebnis des Cusanus formulierten Gedanken über den Menschen gehen an Tiefe und Weite über die knappen anthropologischen Andeutungen des Erstlingswerkes, der „Concordantia catholica“, hinaus. Sie gaben vielfach Anlaß, auf das Neuartige und „Moderne“ dieser Konzeption hinzuweisen, die als freiheitliches „Zeugnis der Renaissance“ dem mittelalterlichen Verhaftetsein des Menschen entgegengestellt wurde.[3]) Die Aussage trifft in dieser Form nicht zu. Nikolaus von Kues ist noch kein Mann der Renaissance, trotz seiner kritischen Beurteilung der historischen Überlieferung, trotz seiner schürfenden Naturbetrachtung, trotz seiner mathe-

---

[1]) Predigt über Jo 1, 14 „Verbum caro factum est“, wahrsch. Trier, 25. 12. 1441/45. Vat. lat. 1244 fol. 36vb—39vb. Koch-Verz. Nr. 19. Op. Par. fol. 11v—15r. Op. Bas. 358—364. (Übers. Hasse). Vgl. auch Cus.-Texte I, 2/5, S. 162ff.

[2]) De doct. ign. III, 3. Vgl. dieselben Gedanken in der Predigt „Dies sanctificatus“, Augsburg, 25. 12. 1940. Koch-Verz. Nr. 16 Cus.-Texte I, 1, S. 30 f; De coni. II, 14; De ludo globi I (fol. 157a); De dato patris lum. c. 5; De ven. sap. 18 u. 32; Predigt über Ps. 117, 27 „Constituite diem“, Koblenz, 25. 3. 1444. Vat. lat. 1244 fol. 83vb—85ra. Koch-Verz. Nr. 23. Op. Par., fol. 50v—51r. Op. Bas. 429—430; Predigt über 1. Joh. 5, 10 „Qui credit“, Innsbruck, 13. 4. 1455. Vat. lat. 1245 fol. 95vb—89rb. Koch-Verz. Nr. 180. Op. Par. fol. 110r—112r. Op. Bas. 537—540.

Die Betrachtung des Menschen als Mikrokosmos stammt aus der antiken Tradition (Empedokles, Platon, Aristoteles) und war der Scholastik teils auf dem Wege über Neuplatonismus - Augustinus, teils durch den arabischen Aristotelismus (Ibn Zaddik) bekannt geworden. Sie wurde vor allem bei Bonaventura und Thomas zum festen Bestandteil ihres Gedankenguts. Daher, und nicht aus einer ahnungsvollen Vorwegnahme des Humanismus, besaß Cusanus die Grundlage seiner Auffassung von dem Menschen als Mitte im Ordo der Welt.

[3]) Vgl. Martin Billinger, Das Philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues (Heidelberg 1938) 8f; ferner allgemein die überstarke Betonung der Grenze zwischen Mittelalter und Renaissance unter dem Einfluß Jakob Burckhardts.

matischen Spekulationen, trotz seiner Fruchtbarmachung antiker Gedanken, auch trotz seiner Auffassung von der einzigartig hohen Würde und Aufgabe des Menschen. Das erhärtet ein Vergleich mit Giovanni Pico della Mirandola, der im übrigen viele Beziehungen zu Cusanus aufweist.[4] In ihm wird die tatsächlich neue Anthropologie der Renaissance vernehmbar. Der Mensch ist nicht mehr in den Kosmos eingeordnet, sondern steht ihm gleichberechtigt und selbstbewußt gegenüber, den Engeln vorgezogen, vorbildlos bzw. sein eigenes Vorbild: „Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaffender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst."[5]

Nikolaus kennt dagegen sehr wohl ein Urbild, Vorbild und Zielbild des Menschen: „Et quoniam hic homo, qui debet esse finis universorum seu quies seu sabbatum, esse nequit summa creatura, quae intra se complicet omnes in sua perfectione, nisi sit ypostatice Deus, in quo solum est quies, quia ipse est omne id, quod appetitur: hinc necesse fuit, ut Deus fieret homo, ut sic omnia in finem pervenirent."[6] Von Christus, in dem „die Idee der Menschheit Mensch wurde", soll der Mensch lernen, „durch Heimkehr zu seiner menschlichen Idee die urtümliche Beschaffenheit neu zu schaffen: mit Gottes Sein wieder ‚selbig' zu werden."[7]

Es ist hier nicht der Ort, dem kusanischen Gedanken der Individualität nachzugehen und den hohen Adel zu kennzeichnen, den er der Vernunft zuerkennt, durch welche „der Mensch der Schöpfer aller Dinge ist, insofern sie von ihm erkannt werden, alles in seiner Erkenntnis gegründeten Seienden und der durch sein wissenschaftliches und künstlerisches Schaffen hervorgebrachten Formen".[8] So richtig die Feststellung ist, daß Nikolaus die Methoden der Scholastik, der Quästionen und Responsionen, der Summen und Sentenzenkommentare mit ihren ermüdenden Klassifizierungen und Syllogismen sprengt, daß er die „Freiheit eines Christenmenschen" auch im Denken unter Beweis stellt, — es handelt sich bei seinem Bild vom Menschen trotz der antiken Bezüge doch nicht um den „uomo singolare" der Renaissance[9], sondern immer um den Christenmenschen. Daher sein Rückgriff auf das alte, bewährte christliche Menschenbild des Augustinus und des Areopagita, des Eriugena und

---

[4]) An neuerer Literatur über Pico vgl. A. J. Festugière, Studia Mirandulana, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. VII (Paris 1933) 143—250; Antonio Corsano, Il pensiero religioso italiano dall'umanesimo al giurisdizionalismo (Bari 1937) 31ff; Will-Erich Peuckert, Die große Wende (Hamburg 1948) 419ff.

[5]) Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen, hgg. v. H. W. Rüssel, (Amsterdam 1940) 50; vgl. S. 16.

[6]) Predigt „Dies sanctificatus", a.a.O. S. 32.

[7]) Hoffmann, NvC als Philosoph, a.a.O. 12. Vgl. De fil. Dei fol. 67r; De doct. ign. III, 4.

[8]) De beryllo c. 6 (Übers. Hoffmann). Vgl. N. v. Kues, Über den Beryll, übers. v. Fleischmann, Leipzig 1938, S. 70, 137, 143; ferner De coni. II, 13f.; II, 16; De fil. Dei fol. 66v; De theol. compl. c. 2; Predigt über Joh. 1, 14 „Verbum caro", Brixen, 1. 6. 1454. Vat. lat. 1245 fol. 35vb—36va. Koch-Verz. Nr. 134. Op. Par. fol. 80r—v. Op. Bas. 482—483. Cus.-Texte I, 2/5, S. 74ff, hier S. 76.

[9]) Vgl. Hoffmann, NvC als Philosoph, a.a.O. 17.

des christlichen Platonismus.[10]) Er sieht sich als Befreier vom Schulzwang der Methoden, nicht als Revolutionär in der Sache.

Das gilt hauptsächlich von den neuen Wegen seines Denkens nach 1438, von der Weise der docta ignorantia, der coincidentia oppositorum, der complicatio-explicatio. In der „Concordantia catholica", die für die Darstellung der kusanischen Staatsidee allein in Betracht kommt, ist von diesen neuen Gedanken noch wenig zu spüren. Sie bleibt stark der Tradition verhaftet, wenn auch die Anwendung der überkommenen Kategorien oft originell, der politische Weitblick überraschend ist. Dennoch — das soll herausgehoben werden — bedeutet die spätere Entwicklung des Cusanus keinen Bruch mit den Anschauungen seines Jugendwerkes.

Es ist christliches Denken, den Menschen als Person zu erkennen, da jeder Einzelne von Gott angeredet ist. Daraus folgt als Merkmal der Persönlichkeit ihre Befähigung, einen universalen Inhalt in sich aufzunehmen, d. h. selbst eine Art Universum zu werden[11]), eine complicatio, Einheit über, in und aus der Vielheit[12]). Wenn also die aristotelische Definition des Menschen als animal civile übernommen wird[13]), so kann es sich dabei nur um e i n e Seite der Persönlichkeit handeln, eben diejenige, welche der Gemeinschaft, der Gesellschaft zugekehrt ist. Nach der christlichen Anschauung, die das Mittelalter beherrscht, steht der Mensch jedoch als Individuum u n d als Sozialwesen vor Gott[14]). Da ihm von daher ein Ziel gesetzt ist, ordnen sich die Gemeinschaften, in denen er sich befindet, wertstufenmäßig und funktional[15]) nach dem Beitrag ein, den sie zur Erreichung dieses Zieles leisten. So ergibt sich der Vorrang der Kirche vor dem Staat. Es wird dabei aber nicht vergessen, daß beide wieder von einer größeren Gemeinschaft umschlossen sind. Ein echtes Bewußtsein dieser umfassenden Gemeinschaft, d. h. schließlich eines wirklich und zweckmäßig geordneten Kosmos, hat immer die Unterbewertung der Aufgaben des Staates verhindert. Dafür bietet Nikolaus von Kues ein anschauliches Beispiel. In der „Concordantia catholica", deren Titel schon das Gemeinschaftsbewußtsein zum Ausdruck bringt, dem sie dienen soll, wendet er sein Augenmerk der

---

[10]) Über Dionysius Areopagita vgl. z. B. Alois D e m p f, Die Ethik des Mittelalters (München 1927) 64ff; über die kosmische Funktion des Menschen bei Joh. Scotus Eriugena z. B. E. Paolo L a m a n n a, Storia della filosofia, I. Antichità, Medioevo, Rinascimento (Firenze 1939) 422ff., mit Bezug auf De div. nat. IV, 7—9; V, 8.

[11]) Vgl. Nik. B e r d j a j e f f, Die menschl. Persönlichkeit u. die überpersönl. Werte, 2. Aufl. (Wien 1938) 16.

[12]) Vgl. De doct. ign. III, 3; De coni. II, 14; 11, 16; Idiota de mente c. 15; De ber. c. 6; De ven. sap. 18 u. 32.

[13]) De conc. cath. III, praef.: „Videmus enim hominem esse animal politicum et civile, et naturaliter ad civilitatem inclinari". Dabei kann man fragen, ob mit der Verwendung der Adjektive „civile" und „politicum" statt des blassen „sociale" nicht bereits eine über die naturhafte Neigung hinausgehende Tendenz zur geordneten, organisierten Gemeinschaft ausgesagt werden soll.

[14]) De pace fidei, c. 2: „Und der auf dem Thron erhob das Wort und sprach, er habe den Menschen seinem freien Willen überlassen und in dieser Freiheit ihn fähig für die menschliche Gesellschaft geschaffen" (hominem suo arbitrio dimissum, in quo arbitrio capacem eum suo consortio creasset). (Übers. Mohler.)

[15]) Aus dem Funktionscharakter beispielsweise der weltlichen Gewalt ergibt sich die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung der Tyrannis. Der Herrscher ist Glied, Beauftragter, Verpflichteter. Das ist die eigentliche mittelalterliche Ansicht. Erst unter averroistischem (Jean de Jandun, Marsilius v. Padua) und nominalistischem (Ockham) Einfluß lockert sich diese funktionale Bindung zu einer Ordnung immanenter Zweckmäßigkeit.

sozialen Seite und Aufgabe des Menschen zu. Nachdem er die aktuellen Streitfragen zwischen Konzil und Papst in einer Weise behandelt hat, die den pyramidenförmigen Stufenbau der Hierarchie völlig zur Geltung kommen läßt, aber doch den Nachdruck mehr auf die breite Basis des gleich-wertigen Priestertums bzw. die darüber befindliche des e i n e n Episkopats, als auf die monarchische Spitze legt, wendet er sich dem parallel geordneten politischen Gebiet zu, nicht nur von dem parallelen Gefüge, sondern auch von der parallelen Notlage zu dieser Untersuchung gedrängt. Der Gedanke der respublica christiana läßt über die Berechtigung dieser Zusammenordnung von Kirche und Reich keinen Zweifel. Folglich ist ein großer Teil des dritten Buches dem Problem der Zueinanderordnung beider Bereiche gewidmet.

Einleitend wird kurz und auf der gewohnten Grundlage der Autorität des Aristoteles und Cicero die soziale Anlage des Menschen erörtert. Das Ergebnis stimmt mit dem biblischen Ansatz überein. Die soziale Ordnung ist nicht eine Folge des Sündenfalls, sondern mit der Schöpfung gegeben. „Homines vero ratione prae cunctis animalibus dotati[16]) a principio consodalitatem ac communionem suae conservationi ac etiam fini, propter quem quisque est, multum conferre, immo necessariam rationabili discursu, intelligentes naturali instinctu se universe ac sic cohabitantes pagos urbesque construxere."[17]) Dem Christen ist die Notwendigkeit der Ausübung von Zwang durch die Gemeinschaft erklärlich: Die Willensfreiheit des Menschen hat seinem Eintritt in die Welt den Abfall von Gott folgen lassen. So ergibt sich „ob corruptum multorum affectum" das Druckmittel des Gesetzes zur Bewahrung des zeitlichen Friedens.[18]) „Quare civitates in quibus civium unitas, ac leges conservandae unitatis et concordiae communi omni assensu, ac etiam earum omnium custodes potentes, quantum publicae conferebat utilitati ex hoc consequenter ortum habuerunt."

Es steht also fest, daß die allgemeine soziale Ordnung „divina quidem superadmiranda ac omnibus gratiose collata lege" existiert. Im einzelnen ist es dann, „weil der Törichte sich nicht selber lenken kann"[19]), so eingerichtet, daß die Weisen, denen die „stulti et fatui" zustimmen, die Gesetze geben. Die Autorität der Macht ist die Autorität der Klugheit, die Autorität der Gehorsam gegenüber den Klügeren fordernden Fürsorge für die Törichten. „Imposuit ergo (diligens pater) insipienti velut indomito iugum, et cui in gladio suo vivendum dixerat, libertatem negavit, ne temeritate laberetur. Praefecit ei fratrem, cuius auctoritate et moderatione subiectus proficeret ad conversionem." Die Hochschätzung des Weisen trägt platonische Züge. „Nicht die Natur macht den Menschen zum Knecht, sondern die Torheit; nicht die Freilassung

---

[16]) Man könnte in dieser aristotelischen Definition „animal rationale" einen „natürlichen" Ansatzpunkt für die Hochschätzung der geistigen Seite des Menschen bei Cusanus erblikken, der allerdings weit über die ratio hinaus in den Bereich des intellectus vorstößt. Jedoch erscheint mit dieser Definition der Anspruch auf Über-Menschliches bereits ausgesagt.

[17]) De conc. cath. III, praef. Auf der gemeinsamen aristotelischen Grundlage findet sich die fast wörtlich gleiche Bemerkung bei Engelbert von Admont, De ortu c. 1—2 (Goldast, Polit. Imp. S. 754f.).

[18]) Ebenda. Vgl. Cribr. Alk. II, 16.

[19]) „Quia stultus regere se non potest, et nisi moderatorem habeat praecipitatur propriis voluntatibus."

macht den Freien, sondern die Zucht." Wer nach dem Gesetz lebt, ist frei. Das wahre Gesetz ist „non insculpta tabulis, nec aere incisa, sed impressa mentibus atque infixa sensibus." Das wird an dem Weisen klar, der sich selbst ein Gesetz ist, „opus legis in corde suo continens naturali stilo sibi et quadam inscriptione formatum", und daher das positive Gesetz eigentlich nicht benötigt.

Aus dieser völlig im traditionellen Rahmen gehaltenen Formulierung folgert Cusanus die Berechtigung und Notwendigkeit von Ordnung und Konkordanz mit Hilfe der Gesetze, d. h. die Berechtigung und Notwendigkeit der Staatswesen, so wie sie normal bestehen: „Quod licet ex necessitate insipientes quia se ipsos regere non poterant servi sapientum effecti sunt, tamen alligabatur illi necessitati voluntaria subiectio, propter ipsam necessitatem. Et sic naturali quodam instinctu praesidentia sapientium, et subiectio insipientium redacta ad concordiam existit per communes leges, quarum ipsi sapientes maxime auctores, conservatores et executores existunt."[20]) Alles positive Recht besitzt demnach seine Basis und seinen ständigen Maßstab im Naturrecht, das die „sapientiores et praestantiores" aufgrund ihrer natürlichen klaren Vernunft, Weisheit und Klugheit auslegen und anwenden.

Das christliche Bild vom geschaffenen, gefallenen und erlösten[21]), mit freiem Willen und dem Bewußtsein schöpfungsmäßig natürlichen Rechtes begabten, zu brüderlicher Liebe verpflichteten und durch die Erhaltung zeitlichen Friedens dem ewigen Frieden, seiner überirdischen Bestimmung zustrebenden Menschen[22]) ist auch das Menschenbild des Cusanus. Es bedarf kaum des Hinweises, daß es, um zwei polare Gegensätze zu nennen, trotz der Lehre von der „Volkssouveränität" eher dem Menschenbild des Thomas von Aquino als dem des Marsilius von Padua entspricht, denn über die aristotelische Begründung hinaus sind Nikolaus und Thomas, wesentlicher als der Paduaner, von der Überzeugung der Geschöpflichkeit und Heilsbestimmung des Menschen durchdrungen. Daher empfängt ihre Ethik die entscheidenden Aspekte von der Metaphysik. Ihre Anthropologie wurzelt und endet in der Theologie.

---

[20]) De conc. cath. III, praef. Vgl. II, 14.

[21]) De conc. cath. II, 14.

[22]) De vis. Dei c. 4; Predigt über Joh. 1, 14 „Verbum caro", wahrsch. Trier, 25. 12. 1441/45. A.a.O; Predigt über Luk. 21, 33 „Celum et terra", Brixen, 8. 12. 1454. Vat. lat. 1245 fol. 56rb—58va. Koch-Verz. Nr. 158. Op. Par. fol. 86r—87v. Op. Bas. 493—496; Predigt über Ps. 47, 10 u. 17, 5—7: „Suscepimus, deus", Brixen 2. 2. 1455. Vat. lat. 1245 fol. 68 ıva—70va. Koch-Verz. Nr. 165. Op. Par. fol. 91v—93r. Op. Bas. 503—506; Predigt über Hebr. 10, 14 „Una oblacione", Brixen, 6. 4. 1455, Vat. lat. 1245 fol. 86vb—88ra. Koch-Verz. Nr. 179. Op. Par. fol. 102v—103v. Op. Bas. 523—525; Predigt über 1. Kor. 9, 24 „Sic currite", Rom, 27. 1. 1459. Vat. lat. 1245 fol. 281vb—282vb. Koch-Verz. Nr. 286. Op. Par. fol. 188v—189v. Op. Bas. 680—681.

Glaube und Geschichte bei Friedrich Gogarten

(Ein Beitrag zur Diskussion über Bultmanns Theologie)

Von Dr. theol. Albert Brandenburg, Halle

In zwei Begriffen bewegt sich wie in zwei Angeln die Theologie Bultmanns: Existenz und Geschichte. Durch sie ist das gegenwärtige philosophische Denken in die Glaubenslehre eingedrungen. Damit ist aber nicht gesagt, daß das ganze Unternehmen Bultmanns etwa von der gegenwärtigen Problemlebendigkeit dieser Begriffe angeregt wäre oder seinen Ausgang genommen hätte. Die „Entmythologisierung" kommt von weit her. Martin Kähler um die Jahrhundertwende ist ein Vorfahre B.s sowie Wilhelm Herrmann; auch Strauß steht in der Vorgeschichte wie schließlich all die Theologen der Leben-Jesu-Forschung im 19. Jahrhundert und die Kräfte, die sich kritisch systematisch um das Verhältnis vom Glauben zur Historie mühten. Man müßte zu Lessing weitergehen, zu den Wolffianern, den Neologen und den Aufklärern. Hochbedeutsam ist für das geschichtliche Vorverständnis der Idealismus. Hegel, die Unruhe der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts, unternahm es, zwischen Glauben (Metaphysik) und Geschichte einen friedlichen Vertrag zu stiften, allerdings mit zweifelhaftem Erfolg. — Am Ende ist zu sagen, es bricht in der Entmythologisierung ein latentes Grundproblem reformatorischer Glaubenshaltung überhaupt durch: Wie ist das aeternum nunc praesens in meinem Glauben (fides specialis) in Zusammenhang zu bringen zu historischen Fakten?

Heute hat das Problem Glaube und Geschichte durch den Kontakt mit der Existenzphilosophie eine sehr weite und offene Gegenwärtigkeit erlangt. Die Begriffe Existenz und Geschichte stehen in der Mitte der Frage: „... es zeigt sich nämlich, daß mit der Auffassung der Geschichte ein Verständnis der menschlichen Existenz als solcher zusammenhängt. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist abhängig von der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz" [1]). Bultmann hat Helfer am Werk. In der Frage nach der Geschichte sekundieren ihm — um nur diese zu nennen — Gogarten und Kamlah. Im Unternehmen der Entgeschichtlichung (treffender sagten wir wohl der Enthistorisierung der Botschaft Christi) versucht Gogarten die gefährdete „Geschichte" zu retten. Er versucht eine Neubegründung des Verständnisses von Geschichte und stellt sich damit bewußt in den Dienst Bultmann'scher Theologie (so besonders in seiner Schrift: „Entmythologisierung und Kirche." Stuttgart 1953). Gogarten hat seine Lebensarbeit der Frage „Glaube und Geschichte" gewidmet. Deshalb trägt auch die (für unsere Frage nicht sehr bedeutsame) Festschrift für ihn diesen Titel [2]). Bultmann beruft sich in seiner Antwort an

---

[1]) R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze (1952) 2. Bd. 201.
[2]) Gießen 1948, hrsg. von Runte.

Jaspers auf ihn[3]). Von immer neuen Aspekten bemüht er sich, dem Problem nahe zu kommen. Wir wollen hier versuchen, seine Gedanken zu sammeln und sie systematisch wiederzugeben — um dann am Schluß eine kritische Würdigung zu unternehmen. Es muß nicht eigens gesagt werden, daß die Aufgabe, die wir uns stellen, kein opus alienum für die katholische Theologie ist. Gemeinsames Glaubensgut erscheint durch Bultmann und sein Unternehmen in Frage gestellt.

Wir gehen aus von dem Radikalansatz, den die Theologie nach dem ersten Weltkrieg machte. Gogarten steht da neben Barth und den anderen Theologen der Krisis, die sich u. a. in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" zusammenfanden. Das Kennzeichnende des neuen theologischen Ansatzes, wie er in den ersten Jahren nach dem Kriege versucht wurde, lag in der radikalen Hinwendung zu Gott. „Gott selbst und sein Dasein waren nicht mehr fraglich. In dem Zerbrechen der Kultur, in dem Irrsal des Wissens und Glaubens, die gegeneinanderstehen und die doch nicht eins vom anderen lassen können, wie überhaupt in aller Not und Qual des Lebens, in allem Nicht-zur-Ruhe- und Nicht-zur-Vollendung-kommen des irdisch menschlichen Daseins schien er gegenwärtig wie nirgends sonst. Gott der fraglos wirkliche und lebendige, und der Mensch, der mit allen seinen Schöpfungen radikal in Frage gestellte, das war der neue theologische Ansatz"[4]).

Das Fragen und Denken im Radikalansatz der Theologie der Krisis wurde von Grund auf ein anderes als es bis dahin etwa im Psychologismus, im Historismus und im Kulturprotestantismus war. Man entdeckte neu die Reformatoren mit ihrer Lehre vom Deus absconditus und Deus revelatus, mit ihrer Lehre vom Wort und vom Glauben. Kritisch prüft man die Theologen der unmittelbaren Vergangenheit. Schleiermacher, der einflußreichste Theologe des 19. Jahrhunderts, wurde mit scharfer Sonde gestellt. Brunners Schleiermacherbuch „Die Mystik und das Wort" kann man nur aus dem Eifer der Frühzeit der dialektischen Theologie verstehen. Schleiermacher hatte die Umsetzung des Christentums in die Immanenzreligion des Idealismus vollzogen (mit diesem Urteil, das die Dialektiker von Troeltsch übernahmen, ist aber keineswegs Schleiermachers Theologie auf eine Formel zu bringen). Diese Erkenntnis ist jedoch zumal für Gogarten der gegebene Weg zum Neuansatz seiner Geschichtslehre. Wir wollen seinen Weg mitgehen.

Gogarten erkennt die theologische Situation der Vorkriegszeit als die einer quälenden Alternative: Einerseits war es der Theologie selbstverständlich, daß das Christentum eine geschichtliche Erscheinung sei und daß man es nur als geschichtliches wahr erkennen könne — andererseits mußte es aber doch auch als göttliche Offenbarung, d. h. als nicht aus dem Entwicklungszusammenhang geschichtlicher Vereinzelungen begreifbar, gefaßt werden können. Historisch-Individuell-Einzelnes verbindet sich mit Absolut-Normativem. Gogarten eruiert in langer mühseliger Arbeit — man bewundert die beharrliche Konsequenz — im Grunde zwei große Linien, zwei Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Offenbarungswirklichkeit. Es sind die zwei Auffassungen von Geschichte, die sich heute gegenüberstehen. Beide Linien, beide Antworten verzweigen sich wiederum und durch-

---

[3]) Kerygma und Mythos, hrsg. von Hans Werner Bartsch (1954) Bd. 3 50.
[4]) Friedrich Gogarten, Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage (1937) 9.

dringen sich zugleich gegenseitig. Wir wollen versuchen, Ordnung in die Fülle kritischer Gedanken zu bringen.

Die erste Linie: Die Theologie der Vorkriegszeit steht am Ende einer großen Entwicklung, die von der griechischen Philosophie herkommt. In ihr ist irgendwie die Möglichkeit zum Mythischen gegeben. Sie geht über den deutschen Idealismus, spricht am Ende von Geschichte und Übergeschichte und fordert heute Anerkenntnis der historischen Faktizität (Gogarten nennt sie in seiner polemischen Schrift: ‚Entmythologisierung und Kirche' die Theologie der Kirchenleitungen).

Die andere Linie geht im Geschichtsverständnis aus vom N. T., von der Verkündigung Jesu. Geschichte bedeutet hier grundsätzlich Überwindung des Welthaften und Mythischen. Der aktual-personale Entscheidungscharakter der Geschichte wird von Luther neu in Ansatz gebracht. Er ist heute, verbunden mit Formalerkenntnissen der Existenzialphilosophie, die einzig mögliche Antwort auf die Frage nach der wirklichen Geschichtlichkeit des Glaubens. Es ist die Geschichtstheorie Gogartens.

1. Die erste Theorie läßt G. begründet sein im sogenannten griechischen Denken. „Das griechische Denken kennt keine Geschichte in dem Sinne einer existenten Wirklichkeit. Das irdische, zeitliche Geschehen bleibt für das griechische ganz auf das zeitlose und geschichtslose Wesen eingestellte Denken im besten Fall trübes Abbild des zeitlosen, selig in seiner zeitlosen Ordnung schwebenden Wesens"[5]). Das griechische Denken kennt die zeitlose Wahrheit, das absolut Normative, das in irgend einem losen und zufälligen Zusammenhang steht mit dem Historisch-Individuellen. Die Umwandlung des Kerygmas vom geschichtlichen Handeln Gottes in eine — G. nennt das griechisches Denken — zeitlose Wahrheit ist verhängnisvoll gewesen für die christliche Lehre. Man muß sich den Zeitcharakter derjenigen Geschichte klarmachen, deren Wahrheit zeitlos ist. Die Geschichte ist grundsätzlich eine bereits vergangene, gewesene und geschehene. Der Mensch steht, insofern er sich der Wahrheit, die zeitlos ist, erinnert, außerhalb der Zeit. Auch die gegenwärtige und zukünftige ist im Grunde bereits geschehen. Es ist nach G. wahrhaftig nicht eine Marotte oder hybride Einbildung, wenn Hegel vorgibt, mit seiner Geschichtsphilosophie am Ende der Geschichte zu stehen. Dem Idealismus war Geschichte die Immanenz des Göttlichen in den singulären Erscheinungen historischer Zufälligkeiten. Schleiermacher zumal ist es, der das idealistische Denken mit der christlichen Verkündigung verband. Troeltsch nennt das die Umsetzung des Christentums in die Immanenzreligion des deutschen Idealismus[6]). Der christliche Glaube wurde unter die Vernünftigkeit — Schleiermacher nennt das: Gottesbewußtsein — gestellt[7]). Tief ist seit Schleiermacher das Denken des deutschen Idealismus in die Theologie eingedrungen, bis hinein in den Historismus[8]).

Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß mit der modernen Wendung zur Geschichte der Boden der in Wahrheit völlig geschichtslosen, weil überzeitlichen Wesensspekulation, nicht im geringsten verlassen ist. Es wird der Begriff des

---

[5]) F. Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott (1926) 19.
[6]) F. Gogarten, Humanismus, 9.
[7]) Ebda. 9.
[8]) F. Gogarten, Menschheit und Gottheit Jesu Christi, in: Zwischen den Zeiten 10 (1932) 3.

Übergeschichtlichen im Geschichtlichen geprägt. Seit Kähler ist der Begriff geläufig. Gogarten wendet sich in allen Arbeiten gegen ihn. Übergeschichte ist nicht mehr Geschichte — und die Historie, in der die Übergeschichte gesehen wird, ist noch nicht Geschichte.

Eine zweite Gedankenfolge inbezug auf den zu überwindenden Geschichtsbegriff kann im Werk G.s festgestellt werden. Wo Geschichte nicht gründet in der Verantwortlichkeit, mit der der Mensch seiner Welt gegenübersteht, da ist eben noch nicht Geschichte, da ist der Mythos. Im Mythos lebt der Mensch befangen in seiner Welt, selbstvergessen, unreflektiert. Gewiß ist der Mensch auch im Mythischen Person, aber er ist nicht Personalität in der Eigenmächtigkeit seiner von allen äußeren Mächten unabhängigen Entscheidung. Er weiß sich eingefügt in die Einheit mit der Welt. Es ist eine noch unzerrissene Einheit von Welt und Mensch — und die Welt geht letzten Endes auf in den Ausdrucksformen des Göttlichen[9]). Menschen und Götter leben in einer unkritischen Welteinheit. Das Überzeitliche ist stehende Gegenwart. Das griechische Denken stellt den Übergang dar vom Mythischen zum Geschichtlichen. „Aus dem Mythos empfängt das griechische Denken seine tiefsten Themen“ [10]). G. spricht dann vom gebrochenen mythischen Denken. Er schaut in die Bibel. Das Alte Testament ist verhältnismäßig arm an mythischen Elementen. Es teilt zwar mit dem mythischen Denken den allgemeinen Aufriß des Weltbildes, wonach die Welt aufgebaut ist in den bekannten drei Stockwerken.. Merkwürdig unmythisch nach G. ist der Gott des A. T. gedacht[11]). Lauter personale Qualitäten kennzeichnen ihn. Zahlreicher findet G. die mythischen Elemente im N. T., obwohl die Wirklichkeit, die es meint, ebenso unmythisch ist wie im A. T. Ja man könnte sagen, daß sie noch weniger mythisch ist wie im A. T., insofern in ihm die Geschichtlichkeit wie die Personalität der menschlichen Existenz noch reiner gefaßt ist[12]). Und doch findet G. entscheidende Elemente mythischer Natur im N. T.: Das Weltende mit der kosmischen Katastrophe, die Praeexistenz des Erlösers als eines Himmelwesens, die Erhöhung des Auferstandenen in einer Wolke. All diese Elemente erfahren, indem sie in personale Bedeutsamkeiten hineingenommen werden, eine unmythische Verwandlung. Im Ganzen stellt G. fest, das mythische Weltgefühl ist vergangen, geblieben sind die mythischen Einkleidungselemente. „Das Blut Christi wirkte als solches durch die ihm innewohnende magische Kraft, die das Blut für das mythische Denken besitzt, weil die „Seele“, das ist das mythisch verstandene „Leben“ in ihm ist“ [13]).

Die Loslösung des Denkens aus dem Mythischen erfolgt in einer sehr langen Geschichte. Wir sind noch im Prozeß der Entmythisierung. Den Ansatz zur Überwindung findet G. neben der griechischen Philosophie in der Offenbarung selbst. Die Reflexion auf sich selbst, die im Angesicht Gottes erfolgt, erschließt dem Menschen eine neue Dimension seiner selbst[14]). Es ist eine Dimension, die nicht umschlossen wird von Welthaftigkeit. Der Glaube als eine radikale Entblößung von allem Welthaften. als hörende Entscheidung für Gott, bringt

[9]) F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi (1948) 441.
[10]) Ebda. 446.
[11]) Ebda. 447.
[12]) Ebda. 448.
[13]) Ebda. 449.
[14]) Ebda. 470.

den Menschen erst zu sich selbst. Die Existenz des Menschen ist Hörigkeit vor Gott. Hier entsteht der Individualismus in seiner Urform und ist noch nicht abgewertet. „Was in diesem Glauben geschieht, ist die Individualisierung und Subjektivierung der menschlichen Existenz“ [15]). Aber diese Individualisierung ist, indem sie sich von ihrem Ursprung löste, säkularisiert worden. Der moderne Mensch hat das Gegenüber verloren, Gott. Seine Individualisierung gründet nun in dem Bathos seiner selbst, seines Sichselbsterlebens. Ein Zurück gibt es nicht mehr.

Im Anschluß an Heidegger bespricht G. hier das Subjekt-Objekt-Denken. Mit der Wandlung zum Subjekt also hat sich eine tiefe Wandlung verhängnisvoll vollzogen. „Die Welt und überhaupt alles Seiende ist dadurch zum Objekt geworden, das der Mensch sich vorstellt“ [16]). „Der Grundvorgang der Neuzeit ist“, so sagt Heidegger, „die Eroberung der Welt als Bild“ [17]). Und dieses, daß die Welt als Bild wird, daß sie zum Objekt wird, zum Gegenständlichen, das bewirkt, daß der Mensch in einer besonderen Weise zum Subjekt wird. Mit Descartes setzt dieser Vorgang ein.

Wir suchen nun zu erfahren, welches die innere Schwäche des Subjekt-Objekt-Denkens ist. Gogarten macht sich den Wahrheitsbegriff Heideggers zu eigen. Wahrheit, aletheia ist die Unverborgenheit. „Das Vorstellen ist nicht mehr das Vernehmen des Anwesenden, in dessen Unverborgenheit das Vernehmen selbst gehört und zwar als eine eigene Art von Anwesen zum unverborgenen Anwesenden. Das Vorstellen ist nicht mehr das Sich-entbergen für . . ., sondern das Ergreifen und Begreifen von . . . Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht . . . Das Seiende ist nicht mehr das Anwesende, sondern das im Vorstellen erst entgegen gestellte das Gegenständige“ [18]). G. begnügt sich im wesentlichen mit diesem kurzen Zitat, aber er nimmt die Grundkonzeption der Wahrheit, des Seienden und des Daseins und damit auch der Geschichte von Heidegger. Seit Descartes ist der Mensch wesentlich erkennendes Subjekt, welches das Objekt ergreift und zwar im B i l d der Wirklichkeit. G. sagt dann mit Heidegger, daß das Verhältnis des Menschen zur Welt nicht in dem Schema von Subjekt und Objekt ausgesagt werden könne. Jede solche Aussage zerreißt dieses Verhältnis und zerstört sowohl die Geschichtlichkeit des Objekts — das ist in diesem Falle die Welt — wie auch die des Subjekts, also die des Menschen. Denn der Sinn einer Aussage in diesem Subjekt-Objekt-Schema ist unvermeidbar die Setzung eines „isolierten Subjektes“ und damit natürlich auch die eines ebenso „isolierten Objektes“, und ganz gleich, ob man von dem einen oder anderen ausgeht, es kann weder so noch so das ursprüngliche Verhältnis zwischen der Welt und dem Menschen wiederhergestellt werden [19]).

Fassen wir die Ergebnisse der beiden Gedankenfolgen zusammen: Der in beiden Auffassungen von Geschichte zur Geltung kommende Begriff von Geschichte wird dem neutestamentlichen nicht gerecht. Dieser ist später zu entwickeln. Christliche Botschaft als überzeitliche, zeitlose Wahrheit gesehen, ist nicht mehr Geschichte. Das zeitliche Geschehen dagegen steht nur in einem

---

[15]) Ebda. 477.
[16]) F. G o g a r t e n, Entmythologisierung und Kirche (1953) 53.
[17]) Ebda. 53.
[18]) Ebda. 54.
[19]) Ebda. 43.

losen Zusammenhang mit dieser zeitlosen Wahrheit. Es hat den Charakter des rein Zufälligen. Eine Bedeutung für die zeitlose Wahrheit hat es nach G. nicht[20]). Hier sieht G. die Gefahr der Abwertung der Geschichte in die Lessing'sche „Zufälligkeit".

Das Subjekt-Objektdenken scheint die historische Faktizität zu wahren, die Realität der Heilstatsachen, es wird aber diese Welt der Heilstatsachen vom intellektuell verstehenden Subjekt als Bild im Sinne der Kritik Heideggers gefaßt. Es ereignet sich Besitzergreifung der im Objekt oder im Bild gefaßten Welt — aber nicht Geschichte, Geschichte, wie das Neue Testament sie uns gibt in der Überwindung alles mythisch Welthaften und wie sie uns Luther neu geschenkt hat in dem radikalen Ansatz seines Denkens.

2. Was ist Geschichte? Was ist Geschichte im Verhältnis zum Offenbarungsglauben? G. sagt, daß er keine glatte und runde Antwort auf diese Frage habe[21]). Es wird schwer sein, aus der Fülle der überall zerstreuten Gedanken die Grundstruktur seines Geschichtsbegriffs abzuleiten. Und doch auch ist es wieder leicht, wenn man verstanden hat, was Luther mit seinem Punctum mathematicum gemeint hat. Das Problem der Geschichte muß seiner ursprünglichen Verwurzelung zugeführt werden.

G. übernimmt den Heidegger'schen Geschichtsbegriff. Er verwahrt sich aber sofort gegen den Vorwurf, damit ein sachfremdes Weltanschauungsschema in die Theologie zu bringen. „Die Existenzphilosophie wäre eine Weltanschauung, wenn sie so etwas wie „ein materiales Existenzideal" aufstellte, wenn sie also „dem Menschen vorschreiben würde: so sollst du existieren! Sie sagt ihm aber nur: Du sollst existieren! — wenn nicht das schon zuviel gesagt ist und es besser heißen müßte: sie zeigt ihm, was existieren heißt"[22]). Die Geschichtlichkeit ist durch die Existenzanalyse nach ihrer formalen Struktur neu aufgedeckt, nicht nach ihrem inhaltlichen Vollzug. Die existentiale Interpretation des Neuen Testaments heißt also nicht, dieses unter die Vormundschaft einer zur Zeit gerade modernen Weltanschauung zu bringen.

Die Aufgabe, die G. sich gestellt hat, ist die, formal-theologisch den Geschichtsbegriff zu klären und ihn dann weitgehendst material auf die einzelnen theologischen Gebiete anzuwenden. Was die Formalbestimmung von Geschichte angeht, so macht G. sich das Wort Heideggers von der Dürftigkeit der „kategorialen" Mittel und der Unsicherheit der primären ontologischen Horizonte zueigen[23]). Es zeigt sich eine mühsame Sperrigkeit unseres Denkens, sobald wir das Problem der Geschichte ergreifen wollen. Nur an wenigen Stellen seines Gesamtwerks — und auch da nicht immer deutlich und ausführlich — gibt er eine vom theologischen Stoff absehende Elementarbeschreibung von Geschichte[24]).

Um so ausführlicher ist seine materialtheologische Explizierung von Geschichte. Man kann sagen, seine ganze Theologie ist irgendwie vom Aspekt der Geschichte aufgebaut. Das ist sein Grundansatz: „Offenbarung im Sinne des

---

[20]) F. Gogarten, Ich glaube ..., 20.
[21]) F. Gogarten, Theologie und Geschichte, in: Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 50 (1953) 341.
[22]) F. Gogarten, Entmythologisierung ..., 52.
[23]) F. Gogarten, Theologie und Geschichte, 344.
[24]) F. Gogarten, Ich glaube ..., 1—39.

Alten und Neuen Testaments und also des christlichen Glaubens ereignet sich da, wo nichts als Geschichte geschieht“ [25]). Was geschieht? Ein Mitsein Gottes mit den Menschen. Dieses Mitsein kann freilich auch ein Gegensein gegen die Menschen sein. Mit dem Gegensein Gottes gegen die Menschen hebt nun praktisch die Geschichte an. Das geschieht vom Menschen her in der Sünde. Die Sünde ist Auflehnung gegen Gott. Er selbst, der Mensch, will Gott sein, sein eigener Gott. Das muß aber richtig verstanden werden, d. h. vom lutherischen Gott-Mensch-Verhältnis, oder besser noch vom radikalen Gottesbegriff der dialektischen Schule. Der Wille gegen Gott in der Sünde ist ein naturaliter velle. Die Natur des Menschen, der Gottes Geschöpf ist, besteht darin, daß er wissend ist. Geschöpfsein und Wissendsein verbinden sich so, daß das Wissen des Menschen gründet in dem Wissen Gottes um ihn. Es gründet so darin, wie nach dem Wort des Apostels Paulus unser Erkennen Gottes seinen Grund hat in unserm von ihm Erkanntwerden (Gal. 4, 9). Die Natur des Menschen besteht darin, daß er wissend ist, es ist ein Wissen um sich, das aber gründet in dem Wissen Gottes um ihn. Versagt sich der Mensch in der Sünde Gott, so macht er den Versuch, für sein Wissen um und für sich die Autorität des göttlichen Wissens in Anspruch zu nehmen. Sein eigenes Um-sich-wissen nimmt er als das, das ihn in seinem Für-sich-sein begründet, das heißt, daß er als sein eigener Gott um sich wissen will [26]). (Durch die Sünde pervertiert der Mensch sein Wesen zum Unwesen, er verfehlt, er verwirkt seine Existenz.) Damit wir ganz klar sehen: Der Mensch sündigt aus der Macht seines Geschöpfseins, d. h. er sündigt mit seinem eigenen Wissen um sich und mit seinem eigenen Besorgen seines Menschseins. Aber es geschieht aus der Macht seines von Gott Gewußtseins und Besorgtwerdens, gegen das er frevelt.

Noch klarer wird es, wenn dieser Tatbestand mit dem Vater-Sohn-Verhältnis ausgesagt wird. Der Sohn ist das, was er ist, nicht aus sich, sondern allein vom Vater, und sein Wissen um sich ist begründet im Wissen des Vaters um ihn. Aber sein Wissen wäre nicht das eines Sohnes, wenn es nicht zugleich ein Wissen wäre, in dem dieser etwas für sich ist, nämlich Sohn. Denn Vater und Sohn sind wohl eins, aber nicht eines, sie sind und bleiben zwei auch in der erfülltesten Einheit. Sündigt der Sohn, ist er ungehorsamer Sohn und weiß sich als solchen. Auch dieses Wissen ist darin begründet, daß der Vater mit ihm um ihn, den ungehorsam gewordenen, weiß. Dieses „mit ihm“ ist dann ein „gegen ihn“ geworden.

Was unsere Sohnschaft ist, wird uns gezeigt, besser geoffenbart in der Sohnschaft des Erstgeborenen unter vielen Brüdern, Christus. Hier im Sohn, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, haben wir den eigentlichen Sinn des Wissens des Menschen um sich erreicht, das in seinem von Gott Gewußtwerden begründet ist und das Paulus mit dem Begriff der Sohnschaft oder des sohnhaften Geistes bezeichnet [27]). Er weiß um sich und er weiß um den Vater. Zugleich aber ist er Bruder unter Brüdern, die sich ihrer Sohnschaft begeben haben. Die Vaterschaft Gottes zu diesen Brüdern ist Zorn geworden. Muß nicht der Sohn, der Erstgeborene, wenn er im Gehorsam des Sohnes handelt, sich notwendig gegen die Brüder stellen? Wie verwandelt er, der Bruder unter Brüdern, den Zorn Gottes? Der Zorn Gottes gegen den Abgefallenen bleibt, Gott

---

[25]) F. Gogarten, Theologie und Geschichte, 342.
[26]) F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (1953) 42.
[27]) F. Gogarten, Verhängnis ..., 51.

muß sein Recht haben, anthropomorph gesprochen. „Es gibt aber keine Möglichkeit des Menschseins ohne das Recht, das Gott auf den Menschen hat“ [28]). Gogarten nimmt zur Erklärung den alttestamentlichen Begriff zelus, Eifer zu Hilfe. Eifer kann Zorn und Barmherzigkeit zugleich besagen. Der Eifer in seiner ursprünglichen Gestalt spricht sich aus in dem „Ich bin der Herr Dein Gott“. „. . . die Rückverwandlung des Zornes in die Liebe kann nur geschehen, indem der Zorn sich in seiner ganzen vernichtenden Gewalt gegen den Menschen auswirkt. Allein in der letzten Tiefe dieser Vernichtung, in einer Nichtigkeit, die nichts mehr aus sich sein wollte, die ohne jeden, auch den leisesten Widerstand im Erleiden des göttlichen Eifers wäre und in der uneingeschränkten Hingabe des Gehorsams sich ihm erschlösse, so allein würde der Eifer des Zornes rückverwandelt in das, was er ursprünglich, im reinen Walten von Gottes Gottheit ist, nämlich in den Eifer der Liebe“ [29]).

Nun gilt aber diese Rückverwandlung nur für den Erstgeborenen. Er erfährt als Sohn und nur als Sohn den Eifer Gottes, wie dieser die gefallenen Söhne im Zorn trifft [30]). Um zu erkennen, wie die Brüder gerechtfertigt werden, muß man den Gedanken des Gesetzes zu Hilfe nehmen. In der Anerkenntnis der Sohnschaft vor Gott wird das Gesetz in seiner ursprünglichen Form erfüllt: Als Forderung Gottes an den Menschen. Das Gesetz in seiner ursprünglichen Bestimmung ist zum Leben gegeben. Es gilt das Wort des Römerbriefes: „Das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, in Christus Jesus hat dich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm. 8, 2). Das Gesetz heißt Sohnsein, Anerkenntnis der Vaterschaft Gottes, Anerkenntnis, daß man sich vom Vater gegeben oder erkannt weiß. Im lebendigmachenden Geist des Gesetzes, der Sohnschaft also, werden die Brüder gerechtfertigt. Es geschieht im Glauben. Hier sehen wir die Erfüllung des berühmten Pauluswortes: „So halten wir dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben“ (Röm. 3, 28). Gott allein ist das Heil des Menschen, er ausschließlich, Gott, der in Christus den Menschen als Sohn erkennt.

Der Mensch erkennt — es ist nicht primär ein intellektuelles Erkennen, vielmehr ein existentielles, ein hörendes, höriges Erkennen — sich in Christus — es geschieht durch den Glauben — als Sohn des Vaters. Wenn aber Sohn, dann auch Erbe (Röm. 8, 17). G. bezieht das Erbesein auf die Verfügung über die Welt [30a]). Jesus Christus als der Sohn Gottes ist der Erbe der Welt, und seine Sendung durch den Vater bedeutet, daß er die Verantwortung über die Welt übernimmt, daß sie Gottes Schöpfung ist oder wieder wird. Der Sohn Gottes, der Erstgeborene und die an ihn Glaubenden, die „Söhne Gottes“, gewinnen die Herrschaft über die Welt. In Gottes Sohnschaft sind sie frei von den Elementen der Welt. Doch bedarf diese Herrschaft, diese Verfügung über die Welt, die Verantwortung für sie noch einer genauen Bestimmung.

Der Sohn weiß sich vom Vater erkannt, in Gottes Vaterschaft gründet sein Sohnsein. „Wenn das Herrsein über die Welt, das hier vom Menschen gefordert wird, das des Sohnes ist, dann bedeutet es, daß er mit seiner Herrschaft das, was an der Welt des Vaters ist, wahren soll. Das ist Gottes Schöpfersinn

---

[28]) F. Gogarten, Verhängnis . . ., 54.
[29]) Ebda. 56.
[30]) Ebda. 58.
[30a]) Ebda. Kap. 2 u. a. vielen anderen Stellen.

und damit das Schöpfungsein der Welt. Denn allein durch Gottes Schöpfersein ist die Welt Welt, nur darin hat sie das, was sie Welt sein läßt: ihre Einheit und Ganzheit“ [31]). Wenn der Sohn Sohn bleibt, bewahrt er auch sein Erbe: Die Welt als Schöpfung Gottes. Er ist frei von ihr (von den stoicheia tou kosmou), er ist frei in Gott. Mit dieser Freiheit in Gott und über die Welt bewahrt er sie als die Schöpfung, die sie aus Gottes schöpferlichem Ruf ist. Es ist aber zu beachten, daß des Menschen Freiheit über die Welt eine eigene Entscheidung über die Welt ist, eine Entscheidung, die durch den Glauben freigegeben ist. Er hat eine freie Verfügbarkeit über die Welt, wofern er nur sich als Sohn vom Vater erkannt weiß. So ist das Wort Pauli zu verstehen: Alles ist erlaubt (1 Kor. 8, 8). Ein schicksalhaftes Wort! „Es ist mit ihm der Grund gelegt für die Herrschaft über die Welt und ihre Kräfte, die der menschliche Geist später gewinnen sollte“ [32]). Der Mensch wird durch die christliche Freiheit des Sohn- und Erbeseins entbunden von der Umklammerung durch die Welt. In der mythischen Zeit lebte der Mensch als von der Welt umschlossen. Seine Heimat, sein Politeuma war die Welt. Dem Christen ist das Politeuma der Himmel. Hier stehen wir an einem der Grundgedanken der Theologie Gogartens.

Eine Eigentümlichkeit des mystischen Menschen ist seine Identität von Ich und Welt, von Innen und Außen. Unreflektiert lebt er in der Welt und mit ihr. Er steht im Banne der Weltgewalten, noch nicht in Freiheit gelöst von ihr, der Welt, kennt er keine Verantwortung für sie — aus dem Herrsein über sie [33]).

Christliches Denken ist demgegenüber ein Denken, das die Freiheit der Person betont. Es ist eine Freiheit, die sich im Sohnsein gebunden weiß an Gott den Vater, von dem der Mensch sich als Sohn erkannt weiß und von dem er die Welt als Erbe zur freien Verfügbarkeit erhalten hat. Diese bleibt unter der Herrschaft des Sohnes solange Welt, in Ordnung und heil, als der Sohn seine Sohnschaft wahrt. Im Christlichen ist zuerst Personalität, freie Verfügbarkeit über die Welt erfahren. Da setzt das Geschichtliche ein. Darüber ist jetzt ausführlich zu sprechen. Wir lassen nach Möglichkeit G. selbst immer zu Worte kommen.

„Muß man von der Geschichte überhaupt sagen, daß sich in ihr — in der Sprache Heideggers ausgedrückt — ein Geschehen entbirgt und daß dieses sich Entbergende nur zu vernehmen ist durch ein ihm entsprechendes sich Entbergen dessen, für den oder an dem es geschieht, so gilt das nicht minder für die Geschichte, die wir die Offenbarungsgeschichte Gottes nennen, weil sich in ihr Gott für uns entbirgt“ [34]). Gottes Ruf ergeht an den Menschen und der Mensch empfängt sich im Hören als Sohn. Im Bewahren seiner Sohnschaft entscheidet er sich personal für Gott. In der personalen Entscheidung für Gott, im Stehen vor Gott, der den Menschen zuvor erkennt und von dem der Mensch sich erkannt weiß, ereignet sich Geschichte. Geschichte muß gemäß dem, was wir oben an Sohn und Erbe unterscheiden, zweiteilig sein. Es gibt eine göttliche Geschichte, eine Geschichte also mit dem Menschen und es gibt eine irdische Geschichte des Menschen in der Welt.

---

[31]) Ebda. 32.

[32]) Ebda. 94.

[33]) F. Gogarten, Verkündigung ..., 440.

[34]) F. Gogarten, Entmythologisierung ..., 66/67.

In der göttlichen Geschichte ist Gott allein und ausschließlich das Heil des Menschen, Gott in seiner Hinwendung zum Menschen, Gott indem er den Menschen als seinen Sohn erkennt. Aber auch umgekehrt geschieht die Erkenntnis, mit der der Mensch Gott als den Vater erkennt, einzig und allein aus der Kraft göttlichen Erkennens und der Hinwendung zum Menschen. „Das in diesem erkennenden Erkanntwerden geschehende Heil- und Ganzwerden des Menschen ist schlechthin unabhängig von jeder Veränderung, die der Mensch mit Hilfe seines Tuns, es mag sein, welches es will, selbst an sich vollbringt“ [35]). Auch der Glaube ist es, streng genommen, nicht, der ihn rechtfertigt, es ist Gott allein, der den Menschen heil und ganz macht, das geschieht im Glauben, aber nicht insofern dieser ein Werk sei oder etwas Werkhaftes in sich schließe [36]).

In der weltlichen Geschichte verwaltet der Sohn als Erbe die Welt in eigener Verfügungsmacht. Hier ist strengste Scheidung vom Heilsgeschehen im Glauben. Er verwaltet sie als Mensch mit menschlicher vernunftgemäßer Entscheidung und Verantwortung, aber immer doch als Sohn, d. h. der Glaube gibt ihm das „Alles ist erlaubt“ und die Freiheit vernunftgemäßen Handelns. Der Glaube läßt ihn aber auch das Geschick der Welt vom Endgericht her sehen oder besser von der Zu-künftigkeit Gottes her. Die Zukünftigkeit Gottes, in die alle Geschichte einmündet, kann auf keine Weise vom Menschen vorweggenommen werden. „Sie (sc. die Zukünftigkeit Gottes) erscheint dem vernünftigen Tun des Menschen als das schlechthinnige Ende, das ihn und alle seine Werke mit unfaßbarer Nichtigkeit bedroht, die um so bedrohender ist, als die Zukunft des Gerichts völlig unbestimmbar bleibt. Daß hierdurch nicht die ganze Existenz des Menschen der Verzweiflung verfällt, das ist nur möglich, wenn sie in dem Glauben gelebt wird, dem sich, weil er „gegen Hoffnung auf Hoffnung“ glaubt (Röm. 4, 18), eben in diesem, der Vernunft so bedrohlich erscheinenden Ende das von Gott verwirklichte Heil erschließt“ [37]).

So sind beide Arten der Geschichte miteinander verknüpft: Sie sind verschieden aber nicht geschieden. Hier der reine Glaube, ohne des Gesetzes Werke, als personale Beziehung des Menschen zu Gott, der ihn zuvor erkannt hat. Dort die Herrschaft über die Welt mit der Freiheit vernunftgemäßer Entscheidung, eine Herrschaft, die im Glauben des Sohnes geübt, das Ziel und Ende der Welt allein der Zu-künftigkeit Gottes überläßt. Als Sohn wird der Mensch, der Herr der Welt, die Geschichte der Welt vor Gott verantworten. So auch ist die säkulare Geschichte wirklich Geschichte, d. h. sie geschieht in Verantwortung.

Geschichte im christlichen Glauben ist also personal. „Das Heil im Neuen Testament wird so gut wie ausschließlich mit Begriffen gedacht, die aus dem Bereich der Personalität genommen sind. Und auch da, wo andere Begriffe gebraucht werden — es sind vor allem solche aus der hellenistischen Gnosis —, müssen sie, wie sich aus der Art und Weise ihres Gebrauches in aller nur wünschenswerten Klarheit ergibt, personal verstanden werden“ [38]). So ist also zu sagen: Gott selbst ist das Heil, Gott als Person. Er gibt sich, er „verspricht“ sich selbst. Indem ich ihn aufnehme im Glauben und dadurch Sohn werde, ereignet sich die Geschichte zwischen Gott und dem Menschen.

---

[35]) F. Gogarten, Verhängnis..., 61.
[36]) F. Gogarten, Verhängnis..., 62.
[37]) Ebda. 131.
[38]) Ebda. 154.

Dieses Geschehen zwischen Gott und dem Menschen ist als personales zugleich ein worthaftes. Die Worthaftigkeit ist die Weise der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Das ist ja auch nicht anders möglich bei dem Verhältnis des Erkennenden zu dem Erkannten. Gottes personale Zuwendung geschieht aber in Jesu Verkündigung. Wenn Jesus spricht, ereignet sich unmittelbar das, daß Gott spricht: Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren (Luk. 4, 21). Das ist jedoch keineswegs metaphysisch im altkirchlichen Sinne gemeint, sondern eben auch geschichtlich, d. h. Jesus ist Sohn Gottes im Hören des Wortes Gottes, und so haben wir im Hören der Verkündigung Jesu Gottes Wort. Es ist zweierlei, daß der Vater zum Sohn in Ewigkeit spricht und daß die Zuwendung Gottes durch Jesu zu uns in der Zeit geschieht und doch ist es nur eines. „In diesem, dem zeitlichen Geschehen zwischen Jesus und der Welt, in seinem irdischen Geschick und Wandel, ist die ewige Einheit von Vater und Sohn gemeint, nur so ereignet sich in ihm die Einheit Jesu mit der Welt und der Welt mit Ihm. Dieses Einssein aber ist hier wie dort ein geschichtliches“ [39]). Im Verhältnis vom Sohn zum Vater steht der Gehorsam. Er ist der Inhalt des Wortes, das als heilsbewirkendes Kerygma von Jesus ausgeht. Dieser Gehorsam — er ist nur ein anderes Wort für Verantwortung — ist es, der in Geburt, Wandel und Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu geschieht und sich kundgibt; er ist es, der als Heilsbotschaft lebendig ist im Kerygma von Jesus. Wo das Wort gläubig gehört wird, da ist das Wort Gottes und die gehorsame Verantwortung Jesu lebendig. „Fragt man nach der „Geschichte, die da geschehen ist“ und die da geschieht bis an der Welt Ende, dann muß man nach dem Gehorsam fragen und dem, was in ihm geschieht“ [40]). So ist also im Kerygma Kreuz und Auferstehung als Geschichte lebendig, sie vollzieht sich da, sie ereignet sich, Geschichte personal gefaßt als Zuwendung des Vaters, als Gehorsam des Sohnes, als von uns gläubig vollzogen im Glauben ohne des Gesetzes Werk, Geschichte, die in strenger Ausschließlichkeit von der Alleinwirksamkeit Gottes in seiner Gnade geschieht, wo wir im gläubigen Vernehmen als Zuvorerkannte Miterkennende, als vom Wort Getroffene Verantwortende sind im Wort, das von Jesus kommt.

Hier ist nun der Standpunkt Bultmanns erreicht: „Jesus Christus begegnet dem Menschen nirgends anders als im Kerygma, so wie er dem Paulus selbst begegnet ist und ihn zur Entscheidung zwang. Das Kerygma verkündigt nicht allgemeine Wahrheiten, eine zeitlose Idee, sei es eine Gottes- oder Erlöseridee, sondern ein geschichtliches Faktum. Aber das tut es nicht in dem Sinne, daß es sich selbst überflüssig macht, wenn es dem Hörer das Wissen um dieses Faktum vermittelt hat, so daß es nur die Rolle des Vermittlers hätte, sondern es gehört selbst mit zum Faktum“ [41]).

Noch einmal: Was Geschichte nicht ist.

Es ist für G. (und selbstverständlich für alle Theologen der Entmythologisierung) eine unbestreitbare Tatsache, daß der Geschichtsbegriff im N. T. personal gefaßt ist. Demgegenüber steht der Begriff von Geschichte, wie er sich im „Christentum“ ausgebildet hat und wie er heute noch von der katholischen Theologie und der evangelischen Theologie der „Kirchenleitungen“, wie G. es

---

[39]) F. Gogarten, Entmythologisierung ..., 60.
[40]) F. Gogarten, Entmythologisierung ..., 62.
[41]) R. Bultmann, Glauben und Verstehen (1933) 208.

polemisch so nennt, vertreten wird. Hier faßt man Geschichte substanzhaft. Es ist dabei ein Denken am Werk, das aus der spätgriechischen Philosophie übernommen ist. Die biblische Lehre ist in das Schema eines kosmisch-metaphysischen Dualismus gefaßt. Zwei verschiedene, im tiefsten entgegengesetzte Substanzen, Welt und Überwelt, Natur und Übernatur verbinden sich miteinander, die Materie wird mit der übernatürlichen Kraft geladen und bewirkt das Heil. Das ist die Art und Weise des Sakraments. G. behauptet in der Folge, daß in der Neuzeit mit ihrer starken Betonung des kritisch-historischen Denkens die Natur abgelöst sei durch die Geschichte. Was bis dahin die Natur gewesen sei, das sei nun die Geschichte, diese etwa im Sinne Rankes gefaßt. Geschichte wird zum Träger der Übergeschichte. Geschichtliche Fakten werden zum Träger einer übergeschichtlichen Wirklichkeit. Objektiv-reale Faktizität der Vergangenheit trägt göttliches Heil, z. B. die Auferstehung. Erst durch die Vereinigung mit der übergeschichtlichen Wirklichkeit erhalten die Fakten einen heilsgeschichtlichen Sinn. Gogarten erhebt dagegen diese drei Einwände: Erstens „Übergeschichte ist nicht mehr Geschichte“ [42]). Übergeschichte ist zeitlos ewig. Sie ist bereits vergangen. Sie steht über der Zeit und geschieht nicht. „Der Mensch steht, insofern er sich der Wahrheit, die zeitlos ist, erinnert, außerhalb der Zeit“ [43]). Zweitens nimmt G. das eigene Eingeständnis seiner Gegner als Einwand: „... es sei sicher richtig, daß die objektive Faktizität jener Heilsereignisse als solche nicht Grund des Glaubens sein kann“ [44]). Jahrzehntelang, seit Kähler und Herrmann wird lebhaft erörtert, was in der Geschichte der Grund des Glaubens ist. G. sagt: „Wird der Glaube in dem Sinne der neuzeitlichen Historie geschichtlich verstanden, so besteht die Gefahr, daß er seinen Offenbarungscharakter verliert“ [45]). Drittens wendet G. ein, daß diesem geschichtlichen Denken das Subjekt-Objekt-Schema der cartesianischen Philosophie zugrunde liege. Es sei dem N. T. fremd und verfehle vor allem den Ansatz der Theologie Luthers. In allen Schriften versucht G. nachzuweisen, daß Luthers theologisches Denken „nie irgendwie welthaft gebunden oder geschützt“ gewesen sei und daß alles Denken über Gott und Mensch sich zusammenschließe zu dem Punktum mathematicum, auf dem er — der Mensch — Auge in Auge Gott gegenübersteht [46]). — —

Wenn wir zur kritischen Beurteilung übergehen, so muß zunächst gesagt werden, daß keiner in unserer Generation sich so intensiv mit dem notvollsten Problem der evangelischen Theologie — wie Wehrung [47]) es dem Sinne nach bezeichnet — dem Problem Glaube und Geschichte beschäftigt hat, wie Gogarten. Was Troeltsch und Herrmann darin für ihre Zeit waren, das ist er heute. G. ist neben Barth einer der ersten aus der dialektischen Theologie. Das gibt seinem Denken bis zur Stunde das Gepräge. Das ‚Deus solus‘ und ‚sola fide‘ im radikalen Ansatz und in radikaler Konsequenz kennzeichnet diese Lehre. Allerdings muß gesagt werden, daß gemessen an Barths einzigartiger Entwicklung, die vom Expressionismus des Römerbriefes bis zur Differenziertheit seiner Analogieauffassung verläuft, G. seinen theologischen Ansatz wenig überprüft oder besser gesagt wenig vertieft und erweitert hat.

---

[42]) F. Gogarten, Theologie und Geschichte, 344.
[43]) F. Gogarten, Wahrheit und Gewißheit, in: Zwischen den Zeiten 8 (1930) 102.
[44]) F. Gogarten, Entmythologisierung ..., 39.
[45]) F. Gogarten, Verhängnis ..., 166.
[46]) F. Gogarten, Verkündigung ..., 419.
[47]) G. Wehrung, Geschichte und Glaube (1933) 1.

Es bleibt eine eigene Arbeit, die hier freilich nicht geleistet werden kann, den Standort G.s zu prüfen, festzustellen, wo er seinen Ansatz entwickelt hat und vor allem kritisch zu sichten, ob er nicht zu einseitig mit Vorverständnis an Luther herangegangen ist. Hier sei nur dies kritisch hervorgehoben:

Erstens ist G. sich klar, daß es ein Sein bei ihm eigentlich nicht gibt, daß sich nur etwas ereignet? Die Frage nach dem Verhältnis von Sein (es geht nicht nur um den griechischen Substanzbegriff —) zur Aktualität muß ganz ernst gestellt werden. Es ist eine der Lebensfragen der evangelischen Theologie. Man könnte allein nach der Art der Beurteilung dieser Frage verschiedene Lager innerhalb der evangelischen Theologie unterscheiden. Es mehren sich die Stimmen, die das Transsubjektive im Heilsgeschehen als unaufgebbar betonen und neben dem biblischen Personalismus doch zur echten Ontologie vorstoßen wollen. Dazu gehören nicht nur die Theologen, die sich um die „Ev. luth. Kirchenzeitung" sammeln, also die Vertreter des sog. Neuluthertums, sondern auch die Theologen, die sich mit der neuen Zeitschrift „Kerygma und Dogma" verbinden (hier sei vor allem G. Gloege genannt). Die Antwort auf diese Frage, die Frage also nach dem Verhältnis von Sein zum „aktuale", ist das Fundament allen Bemühens um die Erhellung des Geschichtsbegriffs. Die Philosophie fordert ihr Recht. Sie ist angerufen, so muß der Theologe erst methodisch einwandfrei die Grundlagen schaffen. Selbst Kamlah äußert hier von der Philosophie her Bedenken gegen Gogarten[48]). Welches ist der Geschichtsbegriff, den G. in die Theologie einführt, formal gesehen? Wir erfahren ihn nur nachträglich aphoristisch aus seiner theologischen Anwendung — jedoch mit dem Bemerken, er sei von Heidegger.

Zweitens, die Geschichte, wie sie nach G. sich personal je und je aktualisiert, gleichsam im vertikalen Einschlag ohne horizontale Dehnung, kann wohl keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Geschichte in dieser Auffassung bleibt immer in der Vereinzelung. Eine Gemeinschaft, besser eine Summe selbstseiender Existenzen vollzieht im Hören, im Sichempfinden auf die Anrede Gottes hin Geschichte. Nun ist aber der Vollzug ein worthafter, er geschieht im Kerygma. Wort aber ist bei aller zugestandenen Aktualität, die seine Genesis ausmacht — selbst Thomas betont die Aktualität des Wortes[49]) — doch zugleich in seiner Bedeutsamkeit auf Allgemeingültigkeit verwiesen. Wort ist Begriff, Allgemeinbegriff, alle hören es, es ist nicht „zufällig", es ist notwendig über — „einzelzeitlich". Es scheint uns dieses der schwerwiegendste Einwand zu sein. Um des Wortes willen, das G. und Bultmann selbst als geschichtliches Faktum beschwören, ist eine Loslösung vom sogenannten hellenistischen Denken nicht möglich. Wo Wort ist, muß das objektiv Allgemeingeltende sein.

Drittens, G. sagt, Gottes Tat und Taten haben worthaften oder wörtlichen Charakter, seine Geschichte mit uns ist worthaft[50]). In dem Zusammenhang spricht er davon, daß Wort mehr ist als Mitteilung von etwas. Auch wir glauben, daß Wort im N. T. nicht nur bezeichnendes, sondern auch bewirkendes Wort ist, aber es ist doch auch Aussage von etwas (Objektivem). Als significa-

---

[48]) In: Ev. Theologie, April 1954: Gilt es wirklich „Die Entscheidung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken".

[49]) Verbum non est sine intelligere in actu, in: De Natura verbi intellectus.

[50]) F. Gogarten, Entmythologisierung . . ., 88.

tives ist das Wort Aussage von etwas Gegenständlichem. Aber zugunsten des Existenziell-Energetischen das Logische im Wort, also das Sinn- und Sein- und Geist- und Wahrheits bezeichnende zu leugnen, heißt die Grundbedeutung von Wort zu übersehen.

Weiterhin wäre der Glaube, in dem sich Geschichte personal vollzieht, kritisch zu beleuchten. Zum Glauben gehört die insecuritas, das Ungewisse, das Ungesicherte. Diese Insecuritas ergibt sich folgendermaßen (wir entnehmen die Gedanken einem Aufsatz von Hans Engelland[51]): Wir begegnen im Glauben dem heute lebendigen Christus, der sich in, mit und unter dem Wort mit dem neutestamentlichen Jesus von Nazareth identifiziert. (Von der sakramentalen Wirklichkeit sehen wir einmal ab.) Diese grundlegende Entscheidung Christi, uns durch die geistig worthafte Weise zu begegnen, zwingt uns immer wieder von neuem zum Lesen und Hören der neutestamentlichen Überlieferung und stellt uns dadurch in die Spannung hinein, daß der Weg über den heute lebenden Christus bedroht wird durch den historisch-kritischen Weg und umgekehrt der historisch-kritische Weg in Frage gestellt wird durch den Weg über den gegenwärtigen Christus. Diese notvolle Spannung muß bleiben bis zur Wiederkunft Jesu Christi. Es gehört mit zu seiner Herablassung, seiner Knechtsgestalt, daß er an Ort und Zeit lebte, in die Vergangenheit eintrat und mit der fortschreitenden Zeit immer tiefer in sie zurücktrat und sich damit auch der historisch-kritischen Forschung unterwarf — und ihrer Relativität. Er will auf dem historischen Wege bis zu einem gewissen Grade ungreifbar, unsichtbar und verborgen bleiben. Diese bloße Wahrscheinlichkeitsgewißheit des historischen Weges ist die insecuritas in unserem Verhältnis zu Jesus. Sie ist der Gegenpol unserer Gewißheit des Glaubens an den gegenwärtigen Christus. Zum Glauben gehört die Möglichkeit des Ärgernisses. Es muß überwunden werden, aber als Möglichkeit bleibt es. Es ist nun nicht einzusehen, wie nach Beseitigung des Historischen — und immer wieder betonen G. und Bultmann, daß das Historische streng als Historisches nicht belangvoll sei für den Glauben — der Glaube noch bleibt in der polaren Spannung zwischen insecuritas und Gewißheit. Wer das Historische herausbricht aus dem Verhältnis zu Christus, verkürzt den Glauben und stellt sich in Gegensatz zum Wort Christi: „Wohl dem, der an mir kein Ärgernis nimmt" (Luk. 7, 23).

Die bisher gegen G. erhobenen Einwände könnten in gleicher Weise von der evangelischen wie katholischen Theologie erfolgen. Darüber hinaus hat die katholische Theologie noch besondere Bedenken anzumelden. Unerfreulich ist die oberflächliche Sicht unseres Sakramentsbegriffs. Eine Widerlegung erübrigt sich. Nur dies sei gesagt: Unsere Sakramente sind sacramenta fidei. Der Glaube ist beim erwachsenen Empfänger unerläßliche Vorbedingung oder disponierende Ursache, nicht jedoch Wirkursache der Gnade. In einem für jeden protestantischen Theologen sehr einprägsamen Wort sagt es Thomas: Signa protestantia fidem[52].

Der personale Geschichtsbegriff wird auch von uns weitgehendst bejaht. Erkenntnisse der Dialektiker von Kierkegaard bis zu den jetzt gegenwärtigen sind lebensvoll eingebaut in unsere Theologie. Die zwei Fronten — nennen wir sie einmal behelfsmäßig die Substanztheologen und die Aktualitätstheologen — sind zueinanderhin vorgerückt bis an das Analogieproblem. Karl Barth

[51] Theol. Literaturzeitung 79 (1954) 65 ff.
[52] S. Th. III q. 62, 6 corp. u. q. 72, 5 a. 2.

hat keine Schwierigkeit, von der umgreifenden analogia fidei aus die analogia entis, die er als neutral verwendeten Begriff so scharf ablehnt, in seiner Theologie praktisch anzuwenden[53]).

Wie eindrucksvoll ist das Bemühen katholischer Theologen, die Ereignishaftigkeit des Seins, die Aktualität im Handeln Gottes am Menschen und mit dem Menschen darzustellen, das Christliche als Geschichtliches zu erfassen. Nie aber wird die Aktualität die Substanzialität verschlingen. Das Sein ist die im Tun sich ausprägende Gestalt, das Tun ist die das Sein ausdrückende Bewegung[54]). Von diesem letzten subtilen Bemühen zwischen den Theologen beider Konfessionen nimmt G. keine Kenntnis.

Das Verhältnis von analogia entis und fidei wird in der heutigen Theologie christologisch gedeutet, d. h. das Verhältnis von Schöpfung zur Erfüllung des Weltziels und Beseligung der Menschen hat seinen urbildlichen Inbegriff in Christus. „Daß wir überhaupt existieren, hat seinen Grund in Christus, da wir nur als solche existieren sollen, welche in Christus zum Heil und zur Heiligung berufen sind. Er ist es, von dem her und auf den hin das All existiert (Kol. 1). Die Welt hat sonach letztlich keine selbständige, in sich stehende, völlig autonome Ordnung. Ihre Ordnung ist tatsächlich aufgenommen in jene Ordnung, deren Grund Christus ist"[55]). Mit dieser Christozentrik ist — wie Urs von Balthasar nachweist — immerhin ein Gespräch mit der evangelischen Theologie möglich.

Wie ist dagegen die Christologie bei G.? Wir sagen zunächst, sie ist zum mindesten nicht geklärt. Die Zweinaturenlehre lehnt er ab. Bedeutsam an der Christologie ist nicht das, was Christus in sich ist oder was er tut — er ist nicht irgendein Himmelswesen, er tut nicht irgendwelche Miracula — bedeutsam ist, was er verkündigt. Als der geschichtliche Mensch verkündigt er, was Gott gnädig an uns tut. Aber er ist nicht nur bloßer Wortvermittler. An ihm zeigt sich, wie er es auch verkündigt. Gottes Gericht über die Sünde und seine Auferweckung. Alles Kosmisch-Metaphysische an Christus lehnt er ab, er ist eine geschichtliche Persönlichkeit in dem besonderen Sinne, daß er sich dem Vater im Gehorsam darbringt. Das Geschichtliche an Christus ist die Tat Gottes an einem Menschen, der dabei nicht totes Werkzeug ist, sondern selbst handelt, sich selbst mit seinem Menschentum einsetzt. Freilich mit einem Menschentum, das sich nicht auf sich selbst verläßt, sondern das sich in Gottes Schöpfertat geborgen weiß[56]), „ein ungesichertes Menschentum, das im lauteren Empfangen vor Gott gelebt wird"[57]).

G. faßt das synoptische und paulinische Christusbild etwa so zusammen: Bei den Synoptikern ist Jesus der Verkündiger des Wortes Gottes, bei Paulus handelt er menschlich als Sohn sich im Gehorsam dem Vater darbringend. So muß auch die Auferstehung umgedeutet werden. Ein Machterweis seiner Gottheit als historisches Faktum in bestimmter Zeitlichkeit geschehen ist sie nicht. Wir müssen damit Schulze-Kadelbach wohl recht geben, wenn er sagt: Eine Christologie gibt es bei G. nicht.

---

[53]) Vgl. dazu Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, 93—244.
[54]) Ebda. 352.
[55]) Michael Schmaus, Katholische Dogmatik 2 (3. u. 4. Auflage 1944) zit. b. Balthasar, 340.
[56]) F. Gogarten, Verkündigung ..., 176.
[57]) Ebda. 162.

Das ist die letzte Konsequenz des aktualistischen und personalen Geschichtsbegriffs. Alles seinshaft Mittlerische an Christus verschwindet. „Der Christus Jesus ist also für Paulus trotz allem nicht ein himmlisches Gottwesen. sondern ein wirklicher und dieser ganz bestimmte Mensch“ [58]).

Es bleibt übrig Gott, er allein. Und der Mensch als der hörende und sich darin mit Dank gegen Gott empfangende, der glaubende. Aber das ist kein Tun, Gott ist auch darin der ihn Zuersterkennende. Der tiefste Grund für G.s Geschichtslehre ist die radikale Auslegung von Röm. 3, 28: So halten wir dafür daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Geschichte ist im Grunde Gottes Alleinwirksamkeit — und des Menschen Glauben ohne Werk, im Sinne des Empfangens ohne Widerstand der Sünde. Die quälende Frage steht am Ende, ob diese Geschichte auch menschliche und christliche Geschichte bleibt? Ob sie nicht das Ende aller christlichen Geschichte bedeutet?

N. B.: Die inzwischen erschienenen Arbeiten und Äußerungen (u. a. von Kinder, Joest und Gloege) sollen später noch eigens kritisch gewürdigt werden.

---

[58]) Ebda. 180 zum Ganzen vergl. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt (1952) 424ff.

Buchbesprechungen

Passauer Studien. *Festschrift für Bischof S. K. Landersdorfer.* Passau 1953 (Verlag Passavia). 315 S. Kart. DM 16.—.

Die vorliegende Gemeinschaftsarbeit der Professoren und Dozenten der Passauer Hochschule will den um die theologische Wissenschaft hochverdienten Diözesanbischof anläßlich des 50. Jahrestages seiner Priesterweihe ehren. Diese Ehrung ist vollauf gelungen. Da alle Fachvertreter mit Aufsätzen aus ihrer Disziplin zu Worte kommen, ist es mir ohne anmaßende Grenzüberschreitung nicht möglich, den gesamten Inhalt der Festschrift zu würdigen. Ich beschränke mich deshalb auf die Beiträge, die ich beurteilen kann. — Der aus der Passauer Diözese stammende Geheimrat Weigl versucht, den Gedankenkreis der Oration «Gratiam tuam quaesumus Domine» festzustellen. Die Gebetsformel ist eine meisterhafte Zusammenfassung der im Glauben und im Bewußtsein der alten Kirche überaus lebendigen und gefeierten Hauptmomente im Leben Christi, der Conceptio, der Passio und Resurrectio. Es ist bezeichnend, daß die Oration im Abendland erstmals in der gallischen Kirche auftritt, in der der 25. März bis ins 6. Jahrhundert als Gedenktag der genannten Heilstatsachen nachzuweisen ist. Die chronologischen Schwierigkeiten bleiben nach wie vor ungeklärt. — Die Untersuchung der vortridentinischen Passauer Diözesanmissalien durch J. Oswald ergibt eine Anzahl von Abweichungen gegenüber den gleichzeitigen Meßbüchern anderer deutscher Diözesen bzw. gegenüber dem alten römischen Missale. Es wäre aufschlußreich zu erfahren, ob die vortridentinischen örtlichen Eigenheiten sich nicht bereits in den noch vorhandenen handschriftlichen Klostermissalien des Passauer Raumes finden, wie das z. B. für Regensburg weitgehend der Fall ist. Die vorsichtige Beurteilung der Vita Altmanns als liturgiegeschichtlicher Quelle (Kanon!) unterstreiche ich stark (vgl. dagegen Bonifatius-Festschrift 1954, 403 f. und die dort geäußerten unhaltbaren Thesen). — J. Hacker plädiert in seinem Beitrag über die Innenseite der liturgischen Erneuerung für einen wesensgemäßen Vollzug der Liturgie. Es gehe bei der liturgischen Erneuerung um eine bewußte Hinwendung zum eigentlich Christlichen im Christentum, um ein tieferes Verständnis der Kirche, um ein lebendiges Kirchenbewußtsein. Es ist sicher nützlich, diese selbstverständlichen Gedanken gelegentlich wieder einmal in Erinnerung zu bringen. — Eine bedeutsame Abhandlung widmet A. Winklhofer der Meßopfertheorie von G. Pell, der eine Oblationstheorie ganz eigener Prägung vertrat, insofern er überhaupt jede Gabe aus dem Opferwesen ausschloß und die totale Selbsthingabe an ihre Stelle setzte. Pells Spekulationen sind sowohl ihrer Methode wie ihren Ergebnissen nach unbefriedigend, haben aber auf die Theologie der Folgezeit in mancher Hinsicht anregend gewirkt. — Wenn ein Meister der geistesgeschichtlichen Methode wie A. Mayer einen kultgeschichtlichen Versuch über die Schau des Unschaubaren vorlegt, dann sind die Erwartungen hochgespannt. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Einsichten der leider sehr kurze Aufsatz nicht zuletzt für das Verständnis der fruchtbaren Spannung von mysterium tremendum und fascinosum im christlichen Kult vermittelt. — Die von P. Wilpert behandelte Kontroverse zwischen Bernhard von Waging und Johann von Eych über die Vita contemplativa und activa ist bezeichnend für den Geist, der die besten Männer der Kirche in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts beseelte. Die Kontroverse kann noch heute Ordensleuten und Weltpriestern als Betrachtungsgrundlage empfohlen werden. — Aus dem sonstigen reichen Inhalt des Sammelbandes erwähne ich noch die folgenden Aufsätze: Fr. Auer, Der hl. Hieronymus im Spiegel seiner Vulgata; J. Blinzler, Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder, und Bischof Symeon von Jerusalem; R. Hofmann, Die Bedeutung der tiefenpsychologischen Erkenntnisse für die Moraltheologie; M. Mitterer, Rechtskirche und Liebeskirche; H. Pruckner, Der Prozeß eines Breslauer Kaufmanns gegen einen Passauer Bürger und dessen Auswirkungen.

Regensburg W. Dürig

Vogels, Heinrich Josef, *Evangelium Colbertinum.* Codex lat. 254 der Bibliothèque Nationale zu Paris, herausgegeben und untersucht (Bonner Biblische Beiträge, herausgegeben von F. Nötscher und K. Th. Schäfer 4 und 5). Bonn (Peter Hanstein) 1953. 166 u. 182. DM 17.— und DM 19.—.

Die Zahl derer, die sich heute in Deutschland der Erforschung der Geschichte des neutestamentlichen Textes widmen, ist recht klein. Mit aufrichtigem Dank nehmen wir gerade deswegen das neue Werk des verdienten Altmeisters der deutschen textkritischen Forschung entgegen. Es ist wieder ein Beitrag zur Geschichte des altlateinischen Evangelientextes. Daß der junge Codex Colbertinus (c) ein wichtiger Zeuge der Vetus Latina ist, wußten wir schon lange. Jetzt wird uns das von sachkundigster Hand genauestens dargelegt. Von den zwei Teilen, aus denen das neue Werk besteht, enthält der erste einen diplomatisch getreuen Abdruck der Handschrift, durch den die unzulänglichen Ausgaben von P. Sabatier und Belsheim endgültig überflüssig werden, der zweite die Einleitung dazu, die dem Leser, der Interesse ar solchen Studien hat, eine Fülle von Belehrung bietet. Die Handschrift gehört auf Grund des Schriftcharakters der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an, stammt also aus einer Zeit, in der die Vulgata längst den Sieg über die altlateinische Übersetzung errungen hatte. Obwohl aber der Schreiber der Handschrift ein gebildeter Mann war, dem die Vulgata nicht unbekannt gewesen sein kann, glaubt ihm V. doch das Zeugnis ausstellen zu müssen, „daß er selbst kein Wort aus der Vulgata bewußt oder unbewußt in den Text eingebracht hat". Durch eine Reihe von Textbeispielen wird dieses Urteil begründet. Die Vulgatalesarten standen demnach schon in der Vorlage der Handschrift. Weil die Vulgata selbst ein korrigierter Altlateiner ist, so ist es nicht möglich, das Ausmaß ihres Einflusses genau zu bestimmen. Ein ungefähres Bild davon wird aber durch den Vergleich von c mit anderen altlateinischen Handschriften gewonnen. Wie in anderen Fällen ist dieser Einfluß in den einzelnen Evangelien verschieden stark und in diesen wiederum in den ersten Kapiteln am stärksten, am geringsten bei Mk, dem Aschenbrödel unter den vier Evangelisten in der Wertschätzung der alten Kirche. Eng verwandt ist c mit ff^2 (Codex Corbeiensis II). Beide gehen offenbar auf eine gemeinsame Vorlage zurück, deren Text in c nach der Vulgata, in ff^2 durch Überarbeitung nach einer griechischen Handschrift verändert worden ist. Was aber c seinen eigentlichen Wert gibt, ist seine Verwandtschaft mit e (dem Codex Palatinus) und k, den beiden Hauptzeugen des „afrikanischen" Evangelientextes. Jülicher-Matzkow hätten gut getan, c in den Kapiteln, wo er mit e und k zusammengeht, unter der Afra statt unter der Itala einzureihen, und dies umso mehr, als k nur sehr fragmentarisch erhalten und auch e, wie Vogels in einer früheren Arbeit nachgewiesen hat, kein reiner Zeuge des „afrikanischen" Textes ist. Der hohe Zeugenwert des jungen Codex c wird vollends deutlich, wenn man sich die Mühe nimmt, die lange Liste der in § 6 zusammenstellten Lesarten, von denen „vielleicht ein Drittel auch in Herm. von Soden's großer Ausgabe nicht oder schlecht verzeichnet ist", einmal genau durchzulesen. Die Untersuchung mündet aus in die Erörterung eines Problems, das V. seit dem Anfang seiner Forschungen über den Text des NT ein besonderes Anliegen war, der Diatessaronfrage. Die Druckerei Hubert & Co. in Göttingen hat mit der Bewältigung des schwierigen Satzes des Buches eine hervorragende Leistung vollbracht.

München J. Schmid

Schnackenburg, Rudolf, *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum NT, herausgegeben von A. Wikenhauser, Band XIII, Faszikel 3). Freiburg (Verlag Herder) 1953. XX, 300 S. gr. 8°. In Leinen 22.— DM.

Wer von Studenten nach einem wissenschaftlichem Kommentar zum NT in deutscher Sprache gefragt wird, kommt dabei in nicht geringe Verlegenheit; denn einen streng wissenschaftlichen Kommentar zum ganzen NT besitzen wir bis jetzt nicht. Die Franzosen haben im Rahmen der von Lagrange begründeten Études Bibliques einen solchen Kommentar von hohem wissenschaftlichem Rang, die deutschen Protestanten besitzen deren gleich mehrere, an erster Stelle den berühmten Meyerschen Kommentar, die Engländer haben den International Critical Commentary, und neuestens sind auch die französisch sprechenden Protestanten daran, ein ähnliches Werk zu schaffen. Es ist darum angesichts der Bedeutung, die dem NT innerhalb des theologischen Studiums und der theologischen Forschung zukommt, und dem immer noch wachsenden Interesse, dem es begegnet, ein nicht länger mehr zu überhörendes Gebot der Stunde, daß auch die katholischen Neutestamentler deutscher Zunge daran gehen, ein ähnliches Werk zu schaffen. Und es ist nicht das geringste unter den zahlreichen und großen Verdiensten, die sich Prof. Wikenhauser um die ntl. Wissenschaft erworben hat, daß er die Organisation dieses verantwortungsvollen Unternehmens in die Hand nahm, und

ein Verdienst des Herderschen Verlags, daß er sich für dieses Unternehmen gewinnen ließ. Der mit Bedacht gewählte Titel „Theologischer Kommentar zum NT" will die Zielsetzung dieses Kommentars zum Ausdruck bringen. Auf die Herausarbeitung des theologischen Gehalts der ntl Schriften soll der Nachdruck gelegt werden. Textkritische, philologische, archäologische und andere mehr am Rande liegende Fragen werden so weit als möglich in den Anmerkungen untergebracht. Es liegt auf der Hand, daß bei dieser Anlage des Unternehmens der oben genannte Meyersche Kommentar in seinen neuesten Bänden als Vorbild dient.

Damit komme ich zu dem vorliegenden Band, mit dem das große Werk in wirklich vielversprechender Weise eröffnet wird. Weil es sich um den ersten erschienen Band handelt, dürfte es angebracht sein, zunächst von der äußeren Anlage zu sprechen. Das auf das Inhaltsverzeichnis folgende Literaturverzeichnis ist mit größter Sorgfalt geschaffen und umfaßt alles, was irgendwie zur Erklärung der Johannesbriefe dienen kann. Man findet hier u. a. eine kaum noch der Erweiterung fähige Zusammenstellung aller Kommentare zu den drei Briefen von Clemens Alex. bis zur Gegenwart. Es begegnen darin auch viele heute kaum oder gar nicht mehr bekannte Namen von mittelalterlichen Auslegern. Mögen uns diese großenteils ungedruckten Werke heute nicht mehr viel zu sagen haben, so ist es doch von nicht geringem Interesse einmal zu erfahren, wie intensiv frühere Geschlechter sich mit den Johannesbriefen beschäftigt haben, und dem Dogmenhistoriker mag eine solche Zusammenstellung willkommen sein. Die Einleitung zum 1 Joh behandelt mit vollendeter Sachkenntnis alle allgemeinen Probleme dieses Briefes, und man empfängt dazu das selbständige Urteil des Verfassers. Der Kommentar weist folgende Anlage auf: der Text wird in kleinere Sinnabschnitte zerlegt. Auf eine deutsche Übersetzung, die auf größte Sinntreue bedacht ist, folgt dann die wohlabgewogene und gründliche Erklärung, die keinem Problem aus dem Wege geht, aber auch nicht mehr zu wissen behauptet, als beim heutigen Stand der Forschung möglich ist. Auf die Darlegung der Gedankenentwicklung ist großer Wert gelegt. Der Text des biblischen Autors ist mit eindringender Sorgfalt durchdacht und bis in die letzten Feinheiten des Ausdrucks hinein besprochen. Trotzdem wirkt aber die Auslegung nicht ermüdend und trocken. Wenn sie vielmehr im besten Sinn des Wortes erbaulich wirkt, so liegt der Grund hiefür in der Fähigkeit des Verfassers, die Gedanken des biblischen Autors zu entfalten und dessen Gedankengänge durchsichtig zu machen. So ist ein mit Gelehrsamkeit reich gesättigtes Buch entstanden, das seinem Verfasser zu hoher Ehre gereicht. Besser konnte die Sache überhaupt nicht gemacht werden. So ist ein relativ umfangreiches Buch von 300 Seiten entstanden. Ein so mit Theologie geladener Brief wie der 1 Joh verlangte einfach diese Ausführlichkeit, die nicht zu bloßer Breite entartet. Als ein besonders trefflich gelungenes Beispiel für die Kunst des Verfassers, in knapper und lichtvoller Weise schwierige Stellen verständlich zu machen, nenne ich die Erklärung von 1 Joh 3, 20. Von den 12 Exkursen hebe ich den über die Vorgeschichte der Antichristerwartung und den über das Problem: der Christ und die Sünde deshalb hervor, weil in ihnen die echt wissenschaftliche Haltung des Verfassers besonders hervortritt. Jeder die bestimmten Aussagen des biblischen Textes abschwächenden oder gewaltsam umbiegenden Tendenz abhold läßt er die vorhandenen Probleme in ihrem vollen Ernst zur Geltung kommen. Da der Kommentar bei aller darin enthaltenen Gelehrsamkeit so lesbar geworden ist, darf erwartet werden, daß ein großer Leserkreis daraus reichen Gewinn ziehen wird. Dieses Buch ist nicht bloß für einen kleinen Kreis „Eingeweihter" bestimmt.

München J. Schmid

Lohse, Eduard, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament.* Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1951. 108 S. gr. 8°. Brosch. DM 8.40.

Diese von Joachim Jeremias angeregte Göttinger Dissertation verleugnet die Schule des hervorragenden Kenners der rabbinischen Literatur nicht. Sie zeichnet sich aus durch die Fülle des verarbeiteten Materials, die gründliche Stoffbeherrschung und durch methodische Sauberkeit. Der Überblick über die bisherige Behandlung des wichtigen Themas beweist hinlänglich, daß eine neue Untersuchung angebracht war. Die Ordination ist im Streit der Konfessionen viel behandelt worden. Aber von einer einheitlichen Auffassung waren nicht bloß Protestanten einerseits und Katholiken und Anglikaner anderseits weit entfernt. Die liberale protest. Theologie sah darin eine späte Schöpfung des „Frühkatholizismus", die dem Urchristentum noch unbekannt gewesen sei. Mit dieser Meinung räumt der Verfasser nun endgültig auf, und er konnte das, weil er eine genaue, in die Tiefe gehende Kenntnis der rabbinischen Literatur sich erworben hat. Die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der neutestamentlichen Ordination dürfte freilich auch weiterhin ein Streitobjekt bleiben. Den

beiden Arbeiten von J. Behm und J. Coppens über die Handauflegung (als den wichtigsten Bestandteil der Ordination) wirft er vor, daß sie entweder (so Behm) ihre Herkunft aus dem Judentum nicht gründlich untersucht oder (so Coppens) von dogmatisch festgelegten Voraussetzungen aus an die Behandlung der Frage herangetreten seien. Lohse stellt der Untersuchung seines eigentlichen Themas eine klare, gut belegte Darstellung der Handauflegung in der Religionsgeschichte voran. Der immer wieder und überall zum Ausdruck kommende Gedanke ist der, daß durch die Berührung mit der Hand eine Kraft übertragen wird. Die Behandlung seines eigentlichen Themas gliedert der Vf. sachgemäß in drei Hauptteile: 1) die s^{e}makhah im AT, 2) die Ordination der jüdischen Gelehrten, 3) die Ordination im NT. Nach dem AT hat Moses durch Handauflegung den Josua zu seinem Nachfolger eingesetzt. „Dieser Ritus war nicht nur eine Versinnbildlichung der Geistübertragung, sondern durch diese Handlung ging der Geist der Weisheit von Mose auf Josua über" (S. 19 f). In diesem Sinn hat auch die spätjüdische Tradition die Handauflegung verstanden. Das rabbinische Judentum sah darin das Vorbild für das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler. Die Ordination ist darnach ein einmaliger, unwiederholbarer Akt, der durch die Handauflegung vollzogen wurde. Jeder Schriftgelehrte ordinierte seine eigenen Schüler. Erst als im 2. Jhrh. n. Chr. die Ordination durch das Synedrium und den Patriarchen erfolgte, kam auch deren zunächst wichtigster Bestandteil, die Handauflegung, allmählich außer Brauch. Durch diese sollte aber gerade die Weisheit des Ordinators auf den Ordinanden übertragen werden. Die Schriftgelehrten betrachteten sich ja als die Nachfolger und Erben der atl Geistträger, der Propheten. Und dieser Geist sollte durch die Ordination in einer ununterbrochenen Traditionskette weitergegeben werden. Deshalb war sie nicht nur ein juristischer Akt, durch den dem jungen Gelehrten sein bestandenes Dr.-Examen bestätigt und das Recht zu eigener Tätigkeit als Lehrer und Richter verliehen wurde, sondern durch sie wurde dem Ordinanden auch die geistige Kraft, die ihn für sein Amt ausrüsten sollte, verliehen. Erst in späterer Zeit, als nicht mehr die Schriftgelehrten selbst ihre Schüler ordinierten, trat diese Bewertung der Ordination, wie sie uns in den tannaitischen Midraschim begegnet, immer mehr in den Hintergrund, und daraus ist auch der Verzicht auf die Handauflegung zu erklären. Aber mit diesem Verzicht ist, wie der Vf. mit Recht bemerkt (S. 56), der Ordination das Herzstück ausgebrochen, so daß sie allmählich zu einem Akt von ausschließlich rechtlicher Bewertung werden und schließlich ganz aufgegeben werden konnte. Es leuchtet ohne weiteres ein, welche Bedeutung für die Beurteilung der Handauflegung im NT diese Darstellung der jüdischen Ordination hat. Das ntl Stellenmaterial über die Handauflegung ist ziemlich spärlich und beschränkt sich auf die Apg und die Pastoralbriefe. Eben dieser Umstand und namentlich die Tatsache, daß alle einschlägigen Stellen eigentlich nur gelegentlich von der Handauflegung sprechen, muß uns bei ihrer Auswertung vorsichtig machen. Wir dürfen eben deswegen nicht erwarten, aus ihnen ein vollständiges Bild der Bedeutung zu erhalten, die das Urchristentum der Handauflegung zuerkannte. Sie erscheint als ein Bevollmächtigungsritus in Apg 6, 1—6; 13, 1—3, als Akt der Amtsübertragung in Apg 8, 17; 19, 6; 14, 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6, und zwar nicht bloß im juristischen Sinn, weil dabei die Amtsgnade übertragen wird. Durch sie wurde dem Timotheus das χρισμα verliehen, das er für seinen Dienst in der Gemeinde nötig hatte. Worauf erstreckte sich dieser Dienst und die ihm entsprechende Vollmacht und Ausrüstung? Der Vf. meint, die ntl Ordination sei einzig und allein auf den „Dienst am Wort" gerichtet gewesen, und erklärt es für sicher, daß durch sie kein priesterlicher Charakter verliehen wurde. Dies hängt zweifellos mit der Anschauung zusammen, daß das NT nur das allgemeine Priestertum aller Gläubigen kenne, und es liegt darin auch eine durch die Quellen nicht wirklich gesicherte zu weitgehende Angleichung der ntl Ordination an ihre jüdischen Voraussetzungen.

Wenn wir dem Vf hier widersprechen zu müssen glauben, so soll uns dies jedoch nicht hindern, ihm für seine wirklich förderliche Leistung zu danken.

München J. Schmid

Fischer, J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* I. München (M. Hueber-Verlag) 1954. 318 S. 21.80 DM.

Die Beschäftigung mit den letzten Dingen eignet jeder Religion. Das Problem des Todes ist ein allgemein menschliches. Seine Erörterung konnte darum auch in der Geschichte des Christentums nicht ausbleiben. Die vorliegende Arbeit, eine von J. Zellinger und A. W. Ziegler angeregte und geförderte Münchener Habilitationsschrift, befaßt sich mit dem natürlichen, durch biologische Gesetzmäßigkeiten eintretenden Tod. Es wird nachgewiesen, daß die beginnende Patristik im Gegensatz zu der von den Epikuräern und einem Großteil der Stoiker vertretenen Auf-

fassung, der Tod sei ein völliger Untergang der menschlichen Persönlichkeit, den Todesvorgang als Trennung der Seele vom Leibe bestimmt. Die von einigen Vätern vorgetragene Ansicht von der Vergänglichkeit der Seele war keine grundsätzliche Ablehnung der Jenseitserwartungen. Auf die Frage nach dem Woher des Todes gibt die altkirchliche Literatur drei Antworten: 1) Der Tod ist naturgesetzlicher Vorgang; 2) er ist Straffolge der Paradiessünde; 3) er ist göttlicher Gnadenerweis. Aus der Tatsache, daß der Tod Abschluß des gegenwärtigen Lebens ist, ergeben sich für die frühe Patristik einige besondere Themen, zunächst die Frage nach der Lösung des Ehebandes durch den Tod, sodann die Frage nach der Beendigung des persönlichen Heilwirkens. Die Beantwortung der ersten Frage ist uneinheitlich. Einige Schriftsteller befürworten die Möglichkeit einer Wiederverheiratung des verwitweten Teils, andere lehnen eine zweite Ehe schroff ab. Als Ende des Lebens beschließt der Tod die irdische Heilszeit, in der der Mensch das Heilsangebot Gottes auf Grund seines freien Willens mitwirkend annehmen oder ablehnen kann. Von Origenes abgesehen stimmen die Väter des untersuchten Zeitraumes darin überein, daß der sittliche Wert oder Unwert des Menschen durch seinen Tod endgültig ausgeprägt wird. — Die Antwort der kirchlichen Literatur auf die Fragen nach dem Wesen, der Begründung und dem abschließenden Charakter des Todesvorgangs klingt aus in die andere Frage: Was erwartet den Menschen nach dem Tode? Die Mehrzahl der kirchlichen Autoren lehrt eine den leiblichen Tod bewußt überdauernde Unsterblichkeit der Seele. Hinter dieser Lehre der Patristik steht entscheidend die Autorität der Offenbarung. Als höchstes Ziel erwartet den frommen Christen auf Grund der durch Christus geschaffenen Heilslage ein erhöhtes Leben, das von allem Leid und auch vom Tod frei sein wird, eine selige Unvergänglichkeit bei Gott als Erfüllung der tiefsten Anliegen und Sehnsüchte des Menschen. Weitere Untersuchungen der Patristik befassen sich mit dem Problem des näheren Loses der Seele nach dem Austritt aus dem Leib. Soweit sich bei den oft unsicheren und einander widersprechenden Aussagen der frühen Väter ein Ergebnis gewinnen läßt, ist festzustellen, daß nach Ansicht vieler Autoren das Los des gerechten Menschen nach dem Hinscheiden von dieser Welt auf jeden Fall, auch wenn ein Interim im Hades anzunehmen ist, besser sein wird als das gegenwärtige Leben. Umgekehrt erwartet den Verdammten sogleich nach dem Tod Strafe, sei es bereits in der Hölle, sei es noch interimistisch am Rande des ewigen Feuers.

Obwohl das endgültige Urteil über Fischers Arbeit erst nach dem Erscheinen des zweiten Teiles möglich sein wird, so muß doch schon nach dem Studium des vorliegenden Teildruckes die Väterkenntnis und sorgfältige Arbeitsweise des Verfassers hervorgehoben werden. Die Darstellung ist frei von apologetischen Textvergewaltigungen und läßt das ernste Ringen der frühchristlichen Schriftsteller um gültige wissenschaftliche Begriffe und eine adäquate Sprache lebendig vor uns erstehen. Über Einzelheiten, die freilich das Gesamtergebnis nicht wesentlich beeinträchtigen, kann man anderer Meinung sein. So scheint mir z. B. die vom Verfasser übernommene Epiktet-Interpretation Bonhöfers allzu einseitig zu sein, vgl. Commentationes philol. in hon. Heikel, o. J., 42. Im Apparat sind dem Drucker in der Bezifferung der Anmerkungen eine Anzahl Fehler unterlaufen, vgl. S. 16 (A 10), 79 (59a), 80 (64a), 139 (36) 187 (267. 270), 189 (283), 202 (390), 206 (421), 212 (453—55), 213 (464.465), 215 (480), 217 (498), 227 (6), 282 (386), 293 (462), 306 (561a).

Regensburg W. Dürig

Das Konzil von Chalkedon. *Geschichte und Gegenwart.* Im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt a. M. herausgegeben von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J. 3 Bde. Würzburg (Echter-Verlag) I. Bd. 1952; II. Bd. 1953; III. Bd. 1954.

Der I. Bd. des Werks (mit Beiträgen von 51 Mitarbeitern, darunter 22 S. J.) behandelt Werden, Inhalt und häretische Bekämpfung des Dogmas von Chalkedon. Der grundlegende Artikel von A. Grillmeier gibt einen tiefgehenden Überblick über die Christologie von Pls bis zum 5. Jh. Die großen christologischen Grundlinien, ihre Voraussetzungen und Zusammenhänge sind ausgezeichnet dargestellt: zuerst die Logos-Sarx-Idee von Johannes bis zu den Alexandrinern, deren soteriologische Bedeutsamkeit im Logos als Prinzip und im Leib als Organon liegt. Bei Athanasios erscheint die menschliche Seele Jesu — wenn auch stillschweigend vorausgesetzt — noch nicht als theologische Größe. Vorzüglich ist die Christologie des Apollinaris dargestellt, ihre verführerische Tiefe: die vitale Verbindung der beiden Naturen und die erfolgreiche Verwendung des Begriffs hypostasis für die Deutung der Personeinheit in Christus. Mittels des Logos-Sarx-Schemas vertreten entgegengesetze Parteien wie Arianer und Apollinaristen das gemeinsame Anliegen der Einheit in Christus. Die Ansätze einer Trennungs-Christologie mit dem Logos-Anthropos-Schema liegen bei Eustathios von

Antiochien. Aus seinem Gegensatz zu den Arianer schränkt er selbst die Idiomenenkommunikation fast bis zur Aufhebung ein. Ignatius von Ant. hatte noch die Einheit in Chr. mit feinem theolog. Gespür durch sein θεὸς σαρκοφόρος ausgedrückt; sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl formuliert -ἄνθρωπος θεοφόρος Kyrill versteht theolog. tief die Einheit, übernimmt aber unglückliche Termini aus apollinaristischer Quelle. Niemand hat bis 431 so viel zum Fortschritt der Christologie beigetragen wie Theodor von Mopsuestia. Das Erlösungsopfer wird von ihm als ein Akt der menschlichen Entscheidung Christi gesehen. Offen bleibt freilich bei Theodor noch die Frage, ob die Menschheit Vollzugsprinzip oder personales Subjekt des Erlösungsaktes ist. Kyrill, der in seinen älteren Werken das Einwohnungs- und Aneignungsschema des Athanasios übernommen hatte, wird durch seine antiochenischen Gegner dazu geführt, das Tiefste über Christus zu sagen, was die griechische Theologie bot, freilich bleibt seine Terminologie unklar. G. untersucht ausgezeichnet das Verhältnis von Idee und Begriffen bei Kyrill. Die Leistung von Chalkedon ist die Synthese und die Klarheit. Es hat die Idee Kyrills über dessen Formel gestellt. Erstaunlich ist, wie Tertullian schon eine fast vollendete Inkarnationsformel gefunden hatte, die auch Leo I. nicht wesentlich übertraf (S. 47), wenn sie auch inzwischen bereichert wurde. Grillmeier führt gut ein in die christologischen Systeme und in die Anliegen der Väter (für Origenes stützt er sich leider auf den unzuständigen Wintersig). Die lateinische Christologie (Augustinus und Leo) ist zu kurz behandelt und man vermißt, daß die lange Studie nicht zu den Texten Leos und des Chalkedonense hinführt.

Th. Camelot nimmt aus der vorangehenden Übersicht die Trennungslehre des Nestorius und den Monophysitismus des Eutyches genauer in den Blick und führt wertvollerweise zu den wichtigsten Texten. Ihre Analyse zeigt, daß die Fehlerquelle des Nestorius nicht Unfrömmigkeit ist, sondern der Aristotelismus und der Literalismus gegenüber der hl. Schrift. Eutyches, borniert frommer Archimandrit, an Einfluß durch einen verwandten Eunuchen zum „Bischof der Bischöfe" geworden, ist der Vertreter der simplifizierenden Tendenz, alles zu deifizieren und wiederholt mit Greisenstarrsinn: „Christus war aus zwei Naturen. Aber nach deren Vereinigung bekenne ich nur eine Natur". P. Leo hatte zunächst Schwierigkeit, herauszufinden, was man an dem senex imperitus tadle, da er die Formeln Kyrills wiederholte ohne dessen theol. Sinn zu haben. Sein proton pseudos ist es, die Einheit physisch anstatt personal zu fassen.

M. Goemans schildert die Vorgänge um die Frage der Ökumenizität des Konzils; A. Scheider den Tagungsort, P. Goubert Bild und Rolle der Kaiserin, H. Rahner den maßvollen P. Leo d. Gr., der sich aus den Erfahrungen um Chalkedon von der fragwürdigen konstantinischen Identifikation von Kirche und Imperium zur Erkenntnis durchringt, daß auch Kirche und Staat „ungetrennt und unvermischt" sind.

Abschn. III zeigt das Dogma von Chalkedon als Synthese, die alle positiven Elemente der verschiedenen theologischen Richtungen zusammengetragen hat. P. Galtier: Zwischen Kyrill und Leo herrscht derselbe Glaube in einer durch den Kampf gegen verschiedene Irrtümer bedingten Verschiedenheit der Sprache. J. de Urbina bringt nun den Text des Dogmas und analysiert seine Komposition nach den Quellen. Die Abfassung des Symbols hatte der Kaiser gegen den Widerspruch der Bischöfe durchgesetzt. P. Galtier und J. Lebon, der den Monophysitismus behandelt, geben meisterhafte Analysen der Christologie Kyrills, Leos und des Severos. Der IV. Abschn. wertet syrische, koptische und andere östliche Quellen zur dogmengeschichtlichen Darstellung der nach-chalkedon. Kämpfe bis zum 6. Jh. aus, in denen ein „Neuchalkedonismus" entsteht, der neue Einsichten in die Einheit der Naturen bringt, aber den soteriologischen Realismus der Antiochener vergessen läßt.

Der II. Bd. „Entscheidung um Chalkedon" widmet sich den Wirkungen des Konzils, das Anlaß zum Bruch der kirchlichen Einheit wurde. Rom kämpfte für die dogmatische Entscheidung, auch zuungunsten machtpolitischer Interessen; der Kaiser opferte im Entscheidungsfall die Orthodoxie dem politisch-kirchlichen Einheitswillen. Die Patriarchen des Ostens sind aufgespalten durch theologische und kirchenpolitische Sonderbestrebungen. Die Mönche schüren die Flamme der Leidenschaft zugunsten des scheinbar frömmeren Monophysitismus. F. Hofmann läßt aus dem Briefwechsel zwischen Papst und Kaiser ersehen, daß die Päpste ihren Kampf um Chalkedon wesentlich durch Appelationen an das Sendungsbewußtsein der Kaiser führten, deren Interventionen die Diskussion politisierte. Die kaiserliche Politik arbeitete mit den falschen Mitteln kirchenpolitischer Ambition und konnte daher die Einheit nicht erhalten (Rh. Haacke). H. Bacht sieht in der großen Aktivität der Mönche im kirchenpolitischen Streit keinen Widerspruch zum Geist des Mönchtums, sondern eine Auswirkung seiner ekklesiologi-

schen Funktion. Ihr verwirrendes Sichvergreifen in den Mitteln bis zu gewaltsamen Absetzungen von Bischöfen und Totschlag hatte dann allerdings ihre Unterstellung unter die hierarchische Jurisdiktion und die Forderung der stabilitas loci zur Folge. Die ff. Artikel zeigen das Auseinanderbrechen der Einheit der Kirche in mehrere monophysitisch - antichalkedonische Nationalkirchen. Neben den Details hätte man einen Überblick über die allgemeine Situation gewünscht. Es folgen einige Artikel über die kirchenrechtlichen Kanones, bes. über den umstrittenen can 28, über den oft geschrieben wird in diesem Werk, dessen Text aber nirgends wörtlich zu lesen ist. A. Michel meint, die lieblose Schroffheit, mit der die Päpste den Kampf um die Kirchenleitung führten, sei nicht unschuldig an der Trennung, die P. Leo zu vermeiden gewußt hätte. Die Liturgie der monophysitischen Kirchen ist beachtlicherweise orthodox (H. Engberding), die römische Liturgie unbeeinflußt von Chalkedon (Th. Schnitzler). Der Westen blieb, wie G. Bardy zeigt, überhaupt desinteressiert an östlicher Theologie, mit Ausnahme des Papstes, auf dessen Orthodoxie sich zu berufen man sich begnügt. Dafür will der Osten nichts wissen von der Disziplin der westlichen Kirche. Oberflächliche Kenntnis erlangt der Westen von östlicher Theologie durch die Theopaschiten und die Drei-Kapitel. — Schade, daß manche Artikel die Menge ihres Tatsachenmaterials nicht durch zusammenfassende Konklusionen durchsichtiger machen, wie das etwa G. Bardy tut. — Die Kenntnis der Frühscholastik über Chalkedon geht nicht hinaus über den Bericht (von einem Satz) und die Dekretalensammlung des Isidor von Sevilla. Die Hochscholastik hat den chalkedonischen Mittelweg, freilich nach Schwankungen, neu gesucht. Ihre Kenntnis von Chalkedon beschränkt sich auf Joh. von Damaskus und Boëthius. Erst Alkuin und Thomas v. A. haben die Akten der griechischen Konzilien und die Briefe Leos I. eingesehen. Auch nach ihnen tat es niemand mehr. Die scholastische Theologie war philosophisch klarer, daher rationaler, aber ohne die Weite und Hintergründigkeit der soteriologischen Aspekte Chalkedons; ihr Interesse ist mehr begrifflicher und logischer Art. — Man hat den Eindruck, daß die Beiträge über Chalkedon und Frühscholastik (C. Ott) und über Chalk. und Hochscholastik (I. Backes) nicht in Zusammenarbeit gemacht wurden: beide schreiben z. B. nicht aufeinander abgestimmt über die drei Inkarnationstheorien des Lombarden (Habitus-, Assumptus- und Subsistenz-Theorie).

Etwas störend zeigt sich im III. Bd., daß die einzelnen Mitarbeiter die anderen Artikel nicht kannten, sonst hätte manches über K. Barth und E. Brunner nicht zuerst kompliziert gesagt werden müssen, da es nachher eingehender (von H. Volk) gesagt wird. K. Rahner leitet den Band „Chalkedon heute" ein, indem er uns aufscheucht aus der Genügsamkeit, richtige Formeln zu wiederholen. Er zeigt viele neue Aufgaben für die Christologie (die leider im vorliegenden Werk niemand gestellt waren — es hätte wohl Theologen gegeben, die zu deren Lösung etwas beizutragen gewußt hätten). Rahner meint z. B., das Schema Person - Natur reiche ob seiner bloß philosophischen Kategorien so wenig aus wie einst das Logos-Sarx-Schema; die biblischen Kategorien des Gott-Geschöpf-Verhältnisses müßten mitverwendet werden. R. stellt unsere bloß ontischen Kategorien in Frage und begegnet damit einem Anliegen heutiger protestantischer Theologen. Außerdem macht er sich wieder zum Anwalt des echten antiochenischen Anliegens, denn er befürchtet, eine Phänomenologie des religiösen Verhaltens zu Christus würde heute wieder monophysitische Unterströmungen zu Tage fördern. Man müßte aber nach dem christologischen Apriori des Menschen, nach seiner spezifischen Offenheit für Christus, den Gottmenschen suchen. Auch die Mysterien des menschlichen Lebens Jesu sind ihm theologisch nicht genügend ausgedeutet. Das konkrete Sosein des Lebens Jesu müßte mehr interpretiert werden, der Offenbarungscharakter der Menschheit Jesu also (nicht nur ihr soteriologischer Wert, auf den die Antiochener abhoben) werde zu wenig verstanden.

B. Welte interpretiert die menschliche Natur insofern sie beseelte Natur ist als offen auf anderes, insofern sie vernünftige Natur ist als offen auf Gott. Die hypostatische Einigung ist demnach philosophisch eine Möglichkeit des Geschöpfs. Ihre Aktualisierung bleibt freilich Mysterium. Nicht leicht zu lesen sind die problem-geschichtlichen Reflexionen von J. Ternus über das, was bisher über das Bewußtseinsleben Jesu gedacht worden ist. Kann man aber über das Seelenleben Jesu legitim sprechen, ohne auch nur zu erwähnen, was das Evangelium darüber sagt? Die wichtige Beziehung zwischen Christologie und Kirche behandeln Y. Congar und J. R. Geiselmann. Letzterer zeigt den Weg der Reifung der Ekklesiologie J. A. Möhlers wie die Christologie des Chalkedonense schließlich zum tragenden Prinzip seines Kirchenbegriffs wurde. Das Wesen der Kirche auferlegt Möhler dieselben Fragen wie die Person Christi einst dem Konzil. Vom anthropozentrischen Ausgangspunkt über das andere Extrem einer pneumatischen Volkskirche gelangt Möhler zur organologischen

Einheit, deren bedenkliche Nähe zum Monophysitismus er aber selbst erkennt und so in der „Symbolik" zu seinem christologischen Begriff der Kirche als der „andauernden Leibwerdung" des Sohnes Gottes gelangt. Hier setzt das Anliegen Y. Congars ein, Distinktionen anzubringen. Sein Beitrag gibt zuerst im Kleindruck eine knappe, wertvolle Orientierung vorausgegangener Arbeiten über christologische Ekklesiologie. C. hebt auf die Unähnlichkeiten der Analogie Kirche — hypostatische Union ab. Das „inconfuse" gilt für die Kirche streng, in der es keine Idiomenenkommunikation zwischen Menschlichem und Göttlichem gibt. In der landläufigen Lehre über die Kirche sieht C. eine wahre Gefahr des Monophysitismus. So wenig Christus der unter der Erscheinung eines Menschen handelnde Gott sei, so wenig sei die Kirche der unter der Erscheinung der Hierarchie handelnde Hl. Geist; das wäre ekklesiologischer Monergismus. C. kritisiert Scheeben und Atzberger. Die Idee einer „fortgesetzten Inkarnation" dürfe nicht in ontologischem Sinn verstanden werden. Ganz in die Mitte des Anliegens „Chalkedon heute" führt der wichtige Beitrag F. X. Arnolds, der die Bedeutung eines Dogmas für die Praxis der Seelsorge und für die Frömmigkeit, und Chalkedon als deren Kriterium und Orientierungspunkt aufzeigt. Der Artikel gibt einen interessanten geschichtlichen Überblick und denkt das gottmenschliche Prinzip in der Seelsorge gründlich durch. J. Daniélou entwickelt kurz und in prägnanter Einfachheit der Diktion, daß eine ontologische Christologie den Sinn der Heilsgeschichte erkennen läßt, da sie die Verwirklichung ihres Zieles vorbeigreift. D. lehrt damit, was zur Pseudo-Kontroverse Ontologie — Aktualismus gesagt werden könnte.

H. Fries leitet die Besinnungen über die Bedeutung Chalkedons für das Gespräch zwischen den Konfessionen und Relegionen ein indem er zeigt, wie der Blick auf die exemplarische Epoche von Chalkedon J. H. Newman zur Einheit der Kirche führte. Nun folgen Analysen der Christologie der Reformatoren und heutiger protestantischer Theologen. H. Volk gibt dabei sehr gründliche Monographien der theolog. Entwicklung K. Barths und E. Brunners. Barths reiche Theologie konzentriert sich in der Christologie, die überzeugend chalkedonisch ist; für E. Brunner stellt er vom „Mittler" zur „Dogmatik" einen erheblichen Verlust an theolog. Substanz fest. Schließlich ist nach Brunner systematischem Aktualismus das Sein überhaupt nicht mehr theologisch revelant. K. Rahners Anliegen weist ins Gegenteil. B. Leeming referiert über die englische christolog. Theologie, die zu ihrem Nachteil recht abgeschlossen blieb. Welchen Beitrag lieferte dabei die katholische Theologie? B. Schultze führt ausgezeichnet in die russische Christologie ein, besonders über die Ausweitung der Lehre vom Gottmenschentum auf die die Anthropologie, Gnadenlehre und Ekklesiologie und urteilt klar. Russische Artikel zum Chalkedon-Jubiläum zeigten, daß dieses Dogma noch eine schöpferische spekulative Theologie ermöglicht. J. Olsr und J. Gill orientieren gut über die geschichtlichen und heutigen Verhältnisse in der orthodoxen Kirchenführung. J. Neuner faßt das Problem indischer Inkarnations- (oder Kenose-)Mythen auf und stellt sie als Kenner gründlich dar. Er begreift Mythos als Wunschtraum aus der übernatürlichen Bestimmung des Menschen quellend, und damit als sinnvolles Phänomen. Nach seinem unterscheidenden Vergleich begänne aber die eigentliche schöpferische Aufgabe der Theologie, die heute von missionarischer Dringlichkeit ist: das christliche Dogma im Rahmen indischen Denkens darzustellen, denn dieses ist zur Reife gelangt, um ancilla theologiae zu werden. Neuner läßt voraussehen, welche wunderbaren Aspekte das alte Dogma dadurch hergeben würde. Leider scheint diese lockende Aufgabe dem Band „Chalkedon heute" nicht gestellt worden zu sein.

Der außerordentliche Wert dieses mannigfach und bestens informierenden Werkes wird bereichert durch seine Fülle an Literaturangaben und seine sogrfältigen Indices.

Wendelsheim R. Gögler

Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum episcopi *opera omnia* ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside.

Tomus XII: *Liber de natura et origine animae.* Primum ad fidem autographi edidit Bernhardus Geyer. Liber de principiis motus processivi. Ad fidem autographi edidit Bernhardus Geyer. Quaestiones super de animalibus. Primum edidit Ephrem Filthaut O. P. — Münster, Aschendorff, 1955. 4°, XLVIII und 362 Seiten. Einzelpreis: brosch. DM 72.—, Halbleder DM 85.50, Halbpergament DM 87.—, Subskriptionspreis: brosch. DM 61.50, Halbleder DM 73.50, Halbpergament DM 75.—.

Die nun rasch voranschreitende Kölner Ausgabe der Werke Alberts des Großen bringt dank den Herausgebern und dem Verlag bereits, als dritten in der Reihenfolge des Erscheinens, den Band XII mit 3 Werken des

Heiligen. Jedem wird getrennt eine Einleitung vorausgeschickt, an die sich sofort die Textedition anschließt.

In den Prolegomena wird vor allem dargetan, daß der Liber de natura et origine animae und der Liber de principiis motus processivi ursprünglich mit dem Opus de animalibus verbunden waren und im Autograph als 20. bzw. 22. Buch desselben erscheinen. Sehr interessant ist der Nachweis, daß Albert hinsichtlich dieser Verknüpfung des Liber de natura et origine animae nach Ausweis von Zitaten Schwankungen ausgesetzt war. Drei Gruppen von Handschriften desselben werden unterschieden: a) das Autograph: Köln, Historisches Archiv, W 258 a; b) solche, die unmittelbar vom Autograph abhängen und also das Werk De natura et origine animae als Teil des Werkes De animalibus bringen: Cod. Erlangen. lat 133 (Irmischer), Cod. Paris Nat. lat. 16169 und Turin, Biblioteca Nazionale, I. II. 14; alle aus dem 14. Jahrhundert; c) solche, welche das Werk separat bringen, und von denen fünf aus dem 13., sechs aus dem 13.—14., fünfzehn aus dem 14., zwei aus dem 14.—15. und dreiundzwanzig aus dem 15. Jahrhundert stammen. Schließlich werden auch die Nürnberger, Venediger, Loyner und Pariser Drucke beschrieben. Die Venediger Edition, welche einen sehr schlechten Text gibt, wurde leider für die Lyoner und die Pariser Ausgabe maßgebend, woher es denn kam, daß man sich Jahrhunderte lang einem teilweise fast unverständlichen Text gegenübergesehen hat. Die Handschriften der dritten Gruppe gehen auf ein Exemplar zurück, das Abschrift des Autographs war. Da die getrennte Ausgabe den Intentionen Alberts entsprach, kann auch der Text des dafür gefertigten Exemplars auf ihn zurückgehen, weswegen denn die dieser Gruppe gemeinsamen Abweichungen zu berücksichtigen waren. Sie werden vom Herausgeber aber nicht in den Text aufgenommen, sondern im kritischen Apparat vermerkt.

Der Liber de principiis motus processivi wird schon von den Libri de animalibus auch als getrenntes Werk betrachtet. Interessant ist, daß Albert darin nicht des Wilhelm von Moerbeke Übersetzung von des Aristoteles De motibus animalium benützte, sondern eine ältere Übersetzung, deren man noch nicht habhaft geworden ist. Dabei wird in dankenswerter Weise darauf hingewiesen, daß auch Cod. Scaff. XVII 370 der Biblioteca Antoniana in Padua lediglich die Moerbekesche Übersetzung enthält.

Hier sind wiederum drei Gruppen von Handschriften zu unterscheiden: a) das Autograph: Köln, Historisches Archiv, W 258 a; Handschriften, die unmittelbar vom Autograph abhängig das Werk noch als Teil von De animalibus behandeln; Cod. Paris. Nat. lat. 16169 und Turin, Biblioteca Nazionale, I. II. 14; c) Handschriften, die das Werk als eigenes aufführen. Von diesen aus dem 13. Jahrhundert vier, aus dem 13.—14. Jahrhundert: vier; aus dem 14. Jahrhundert: fünf; aus dem 14.—15. Jahrhundert: eine, aus dem 15. Jahrhundert: acht, aus dem 16. Jahrhundert: eine.

Obwohl wegen der Bezeugung durch die Handschriften kein Zweifel an der Echtheit des Werkes sein kann, ist doch auffallend, daß die ältesten Kataloge der Werke Alberts, nämlich derjenige von Stams und derjenige des Henricus Herfordiensis es nicht aufführen und daß es auch in den ältesten Kommentaren zu des Aristoteles De motibus animalium nicht genannt wird. Gedruckt erschien das Werk bisher unter den Parva naturalia, Venedig 1517, denen sich die Lyoner und die Pariser Ausgabe anschlossen. Den Text der früheren Ausgaben hat H. Stadler (München 1908/09) nach dem Autograph leider nicht in hinreichender Weise korrigiert. Beide nunmehr von Geyer vorgelegten Texteditionen sind musterhaft. Die Gewissenhaftigkeit geht dabei soweit, daß auf S. XXXI noch ein paar Emendanda zum neuen Text gebracht werden.

Das nun folgende Werk kommt aus der Hand von E. Filthaut von O. P. Heinrich von Herford erwähnt in seinem Katalog ein Werk des Titels „Quaestiones super de animalibus", das nicht mit dem großen Werk de animalibus Alberts identisch ist. F. Pelster hat dann 1922 diese Quästionen im Cod. H. 44 inf. der Biblioteca Ambrosiana in Mailand festgestellt und 1932 ein Fragment derselben im Cod. 311 des Ballil Colleg in Oxford gefunden. H. Ostlender wies hernach auf Cod. n. 529 der Mainzer Stadtbibliothek und auf Cod. n. 151 der Bibliothek von Poitiers hin. B. Geyer legte 1935 die Hand auf Cod. Ampl. Q 16 in Erfurt, 1952 auf Cod. 33 des Oriel College in Oxford und noch während des Druckes auf Cod. 2303 der Wiener Nationalbibliothek sowie auf Cod. 549 der Biblioteca Angelica in Rom. Sehr dankenswert ist auch die genaue Beschreibung der einzelnen Codices. S. XXXV wird aber die Mailänder Hs. dem 14., Seite XLVI dem 13. Jahrhundert zugeschrieben. In ihrem Wert wurden die einzelnen Handschriften genau gegen einander abgewogen. Da es sich in dem Werk um ein bloßes Reportatum handelt, ist schwer festzustellen, was wirklich von Albert selber stammt, zumal da dieser das Reportatum kaum selber gesehen und gebilligt haben dürfte. Dies mag der Grund sein, warum auch später ziemlich unbedenklich daran Änderungen vorgenommen worden sind. Der

Edition liegen hauptsächlich die Codices n. 151 der Bibliothek von Poitiers, Q 16 der Amploniana in Erfurt und H. 44 inf. der Biblioteca Ambrosiana in Mailand zugrunde, während der Cod. 529 der Mainzer Stadtbibliothek wegen seiner starken Eigenwilligkeit ausscheidet. Leider konnten die Varianten des Cod. 2303 der Wiener Nationalbibliothek und des Cod. 549 der Biblioteca Angelica in Rom nur zum Teil und zwar bloß in einem Anhang noch gebracht werden.

Die Bezeugung durch die Handschriften dürfte für die Sicherung der Echtheit des Werkes genügen. Dazu kommt, wie bereits gesagt, das Zeugnis des Katalogs des Heinrich von Herford. Doch gilt, da es sich um ein bloßes Reportatum handelt, die auch durch innere Gründe gestützte Echtheit nur für die Substanz des Werkes. Trotz der Zweifel von F. Pelster glaubt E. Filthaut, daß die Quaestiones super de animalibus von Albert im Jahr 1258 disputiert worden sind. Da aber der Reportator die Aristotelesübersetzung des Wilhelm von Moerbeke kennt, muß die Redaktion erst nach 1260 abgeschlossen worden sein. Leider läßt sich nicht feststellen, wer der als Redaktor genannte Conradus de Austria ist. Da aber die Mailänder Handschrift noch aus dem 13. Jahrhundert stammt, dürfte das Reportatum lang vor 1300 abgeschlossen worden sein.

Zitiert werden in den Quaestiones neben Aristoteles noch Avicenna und Galenus.

Die gesamte Edition ist mit größter Sorgfalt hergestellt, die Varianten sind genau vermerkt, Zitate, z. B. auch aus Costa-Ben-Lucae, Hippocrates, Alhacen, Alfredus de Sareshel verifiziert und es ist, was besonders dankenswert ist, auf Parallelstellen in Alberts Werken hingewiesen. Genaueste Indices, die z. B. zwischen den von Albert zitierten und den außerdem von den Editoren festgestellten Autoren unterscheiden, dann auch noch über Sachen und Namen Aufschluß geben, beschließen das Werk, dem der Verlag eine vorzügliche Ausstattung gegeben hat. Mögen auch die folgenden Bände in gleicher Vollkommenheit an die Öffentlichkeit treten.

Bamberg A. M. Landgraf

Möller, Joseph, *Der Geist und das Absolute*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. Paderborn (Verlag Ferdinand Schöningh) 1951. 221 S., brosch. DM 7.50, geb. DM 9.60.

Als scholastisch gebildeter und von der scholastischen Philosophie gerade dem modernen Denken offener Denker übernimmt Möller in seiner „Deutung und Fruchtbarmachung der Philosophie Hegels" (Hartmann, Scholastik) die Verpflichtung, zur „Sachproblematik" der Religionsphilosophie vorzustoßen und damit einer „lebendigen philosophia perennis" zu dienen (S. 6). Daher ist seine Untersuchung nicht eine rein historische Darlegung von Hegels religiösen Gedanken, zu denen die heutige Philosophie „Ferne und Abstand" (S. 155) gewonnen hätte; sie ist auch nicht nur ein eindringlicher Hinweis auf die beiden geistigen Zeitströmungen des Existentialismus und dialektischen Materialismus, in denen Hegels Gedanken vertieft weiterleben (SS. 39. 42. 155. 189), oder auch nicht nur Aufzeigung des hegelschen Einflusses auf die dialektische Theologie von Barth und Brunner (S. 213). Möller will vor allem nachweisen, wie sehr Religionsphilosophie Ontologie, und nicht Erkenntnistheorie oder gar Psychologie ist (SS. 20. 70. 86. 140. 157. 168. 171. 192.). Daher ist unter dieser Sicht Hegels Philosophie Seinslehre und „zu tiefst von religiöser Fragen bestimmt" (S. 11), dies aber nicht nur in dem Sinn, daß Hegel als junger Mensch sich mit ihnen beschäftigt und im Alter wieder zu ihnen gefunden hat, sondern dadurch, daß sein ganzes Werk um die „eine Frage, um die Transzendenz, um das Sein" kreist (S. 156).

Der erste Teil der Arbeit gilt dem Weg der inneren Entwicklung in Hegels Werk. Ohne interpretierende oder kritische Stellungnahme versucht Möller zunächst Hegel sprechen zu lassen und die einzelnen Phasen seiner religionsphilosophischen Auffassungen getreu aufzuzeigen. Schon in den Erstlingsschriften aus Tübingen und Bern ist Hegels Religionsbegriff mehr als „nur Moralität und Sittlichkeit" (S. 12). Die Arbeiten von Frankfurt bis Jena, bis zur „Phänomenologie des Geistes", zeigen mehr und mehr, daß für Hegel die „logische Form sich mit dem Inhalt indentifiziert", also seine Lebensaufgabe in der Darstellung der „Selbstbewegung des Absoluten" zu sehen ist (S. 18). Eingehend werden die religionsphilosophischen Fragen behandelt, wie sie sich in der Phänomenologie abzeichnen. Dies geschieht mit jener wissenschaftlichen Verantwortlichkeit, die bestrebt ist, Hegels Methode zu verstehen und in sich sprechen zu lassen, eingedenk eines Wortes von H. Glockner: „Wer die Vorrede zur Phänomenologie verstanden hat, hat Hegel verstanden" (S. 21.). Deshalb verwahrt sich Möller hier und stets gegen alle Versuche, eine Hegelinterpretation und hiermit eine Hegel nicht gerecht werdende Darstellung zu bieten, wie dies N. Hartmann, J. Iljin (S. 35), J. Hyppolite (S. 95) und vor allem A. Kojève (SS. 39. 42. 62. 86) versuchen.

Ausgehend von der Darlegung und zugleich der Rechtfertigung seiner Methode spricht Hegel von seinem System als dem „lebendigen Weg", der „lebendigen Bewegung des in die Tiefe gehenden und sich als Wahrheit findenden Geistes" (S. 22), wodurch dann die „lebendige Substanz Subjekt" ist und sich in ihr die immer wiederkehrende „objektiv-subjektive Spannung" kundtut (S. 23). So führt Möller den sich um echtes Hegelverständnis mühenden Leser zum Begriff der dialektischen Methode, die sich in seiner Frankfurter Zeit andeutet (S. 29), in der Phänomenologie aber als „Darstellung des Prozesses des sich selbst entfaltenden und findenden Geistes" ihre klare Formulierung findet. In der Totalität des absoluten Geistes hebt sich alles Geschehen auf, jedoch so, daß die Vernichtung der These durch das Emporheben in der Antithese das Bewahren in der Synthese beinhaltet (S. 30). Hierdurch wird deutlich, wie tief diese Gedanken dem dialektischen Materialismus Pate stehen (Cf. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, Bern 1950, S. 17), oder wie sehr die „theologia crucis" der dialektischen Theologie hierdurch befruchtet ist (SS. 56. 59. 81. 91. 147). Eindringlich führt Möller hier den Nachweis, daß sich Hegel als Philosoph des Seins, nicht als Erkenntnistheoretiker bewährt. Die dialektische Methode darf nur als „Geschehen des Geistes selbst" gedeutet werden (S. 31), um zur „Struktur des Hegelschen Denkens" vorzudringen (S. 32). Die ernste Sorge um die Darstellung der echten hegelschen Struktur begleitet alle Ausführungen Möllers. Er scheidet daher auch alle Deutungsversuche nach der einen und anderen Richtung ständig aus (SS. 21. 34. 39 (Heidegger), 45. 71. 95. 213) und läßt einzig die zur Religionsphilosophie führende hegelsche Problematik sprechen. Somit begrenzt wohl Möller sein eigenes Werk auf die rein religions-philosophische Sichtung (SS. 42. 128), dennoch aber wird seine Untersuchung eine umfassende Darbietung aller grundlegenden Fragen und ein getreuer Aufriß des hegelschen Systems, das in der Religionsphilosophie „seine Krönung" (S. 128) findet. Im „Licht der Dialektik" (S. 35) wird Hegels Deutung der Religion, wie sie in seiner Schrift vom Geist des Christentums gesehen ist, in die Ontologie gerückt und ihr nicht nur ein psychologischer und subjektiver Wert gegeben (S. 37), so daß ihre zentrale Stellung aufscheint. Denn Religion ist „Offenbarung und Darstellung des Absoluten" (S. 38). Sorgfältig werden die einzelnen Begriffselemente geboten, die diese Behauptung zu erhärten haben. Ausgehend von der sinnlichen Gewißheit, der „reichsten und in Wirklichkeit ärmsten Erkenntnis" wird das sich Melden der verborgenen Bewegung zum Geist hin" und „vom Geist her" (S. 43) deutlich und der Begriff des „hegelschen Bewußtseins" zur Wahrung hin entwickelt. Der hegelsche Seinsbegriff scheint auf, dessen „Setzung durch die Vernunft" zugleich seine Wahrheit bedingt (S. 51). Die sorgfältige Analyse der beiden Begriffe „Religion des Bewußtseins" und des „Selbstbewußtseins" führt Möller in Hegels „Bild vom Herrn und Knecht" (SS. 55 ff) meisterhaft durch und bietet so Hegels Gedankengang, daß das „Bewußtsein zur Erkenntnis" komme, daß es „selbst alle Realität, d. h. Diesseits und Jenseits" sei (S. 61). In der Weiterentwicklung werden die Fragen Hegels, insoweit sie der Religionsphilosophie dienen, so durchgeführt, daß neben der Einführung in Hegels System seine Auffassung von Religion in ihren verschiedensten Betätigungen und Gebieten ersteht: Die sittliche Welt (S. 69), der Glaube und die Bildung, die Bedeutung der Aufklärung, die Moralität, um dann in den beiden Gedanken „der absolute Geist als Religion" und das „absolute Wissen" die Phänomenologie des Geistes abzuschließen. Auch hier ist letztlich die Dialektik der Schlüssel zum Verständnis. Denn es ist das „Schicksal Gottes" in die „Zeit einzugehen und Geschichte zu werden, und es ist die Notwendigkeit dieser Geschichte, sich als Begriff zu umfassen und damit ihre Zeitlichkeit selbst aufzuheben" (S. 96).

Hegels „Logik" ist die „Selbstdarstellung des Göttlichen", also auch Darstellung des göttlichen Logos, der sich als „Sein, Wesen und Begriff" aufweist (S. 97). Hier nun ist nicht nur das System Hegels auf der Mittagshöhe angelangt, sondern in seiner Gegenüberstellung von „Sein und Nichts" auch der Ansatz der modernen Fragestellung des Existentialismus enthalten. In den „Grundfragen der Vorlesungen über die Philosophie und Religion" wird abschließend „Kern und ganzer Inhalt des Systems" gesehen (S. 128). Es werden nicht nur Philosophie und Religion klar abgegrenzt, der Begriff der Religion und das Wesen der Gottesbeweise (S. 131) unter Zurückweisung Kants (S. 135) im Sinn Hegels geboten, sondern vor allem auch Hegels Stellung zur Offenbarungsreligion, besonders zum Mysterium der Trinität und Menschwerdung als Höhepunkt und Vollendung hegelschen Gesamtdenkens (S. 142) herausgestellt. Ziel der Gesamtarbeit Hegels ist die endgültige und vollwertige Aussage des „Zustandes der absoluten Religion", weil sich als „Wesen des Geistes zugleich seine Manifestation, die Einheit von Geist und seiner Erscheinung" enthüllt (S. 142).

Diese exakte Schilderung der Entwicklung von Hegels religionsphilosophischen Gedan-

ken aus der Struktur seines Systems und Denkens erlaubt Möller, im zweiten Teil seiner Untersuchung die kritische Würdigung des Systems, die er als „thomistisch orientierter" (S. 5) Denker zugleich mit der positiven Darlegung einer durch die christliche Offenbarung ausgerichteten Relegionsbegründung in ihren Kernpunkten, den ontologischen nicht psychologischen oder moralischen Fragen bietet. (S. 157). Die Lehre von der Analogie des Seins beherrscht seine Gesamtausführung. Nur auf Grund der Transzendenz, die nicht nur alle geistigen Vorgänge bedingt, sondern der Schlüssel zur Erklärung der Dialektik „Endlichkeit - Unendlichkeit" (S. 195), der Erfassung des „Absoluten" (S. 199), schließlich der Gottesbeweise — meisterhaft geboten wird der klimakologische Gottesbeweis (S. 206) — ist (S. 195), wird eine Hegels Struktur gerecht werdende und sie zugleich im christlichen Raum überwindende Stellung möglich. Damit vermag nun Möller in seinem Abschlußkapitel „Religionsphilosophie und Theologie" den Wert und die Eigenart der christlichen Offenbarung (S. 209) und besonders, gegenüber der das Geheimnis Gottes auflösenden hegelschen Trinitätslehre, die Verkündigung des Zentralgeheimnisses Gottes und der Inkarnation des Logos zu schenken. Hierbei führt er an jene Grenzen, die der Religionsphilosophie gesetzt sind. „Gott ist für den menschlichen Verstand nur als absolutes Sein erkennbar". Fragen wir weiter, welches das Leben dieser unendlichen Fülle sei, so vermag „der Verstand noch auf die einzelnen Attribute hinzuweisen, muß aber dann schweigen". Bei diesem Ringen um die Religion, wie es sich in Hegels System enthüllt, wird jene Tragik offenbar, daß dieser gewaltige Versuch, die Religion in ihrer Seinsstruktur zu erfassen, zur Auflösung des Mysteriums und damit zur Auflösung der Religion selbst führen mußte. (SS. 215—218.)

Damit ist aber das Werk Möllers nicht nur eine Hegelinterpretation und kritische Würdigung des Systems unter Heranziehung der Gesamtliteratur geworden. Es ist ein Werk, das mit der Darlegung des Systems Hegels auch zugleich einer „Fruchtbarmachung dieses Systems im christlichen Raum" dient, in dem Raum, in dem Gott durch seinen Logos nicht nur alles gesetzt, sondern sich als die Liebe und die Versöhnung selbst geoffenbart hat.

Mainz Schmitt

Lenz, Joseph, *Der moderne deutsche und französische Existentialismus.* Trier (Paulinus-Verlag) 1951. 200 S., kart. 4,80 DM.

Die moderne Existenzphilosophie erfährt heute von den jeweiligen weltanschaulichen Einstellungen aus die verschiedenste Beurteilung. Auf der einen Seite hält man sie für eine vorübergehende Modephilosophie und den entsprechenden Ausdruck der gegenwärtigen Krisensituation, in der der Mensch angesichts der allgemeinen Katastrophenstimmung, Desorientierung und Verzweiflung trotzigen Mutes sein Ja zum Nichts spricht. Auf der anderen Seite sieht man in der Existenzphilosophie die verdienstvolle Überwindung des Essentialismus mit seinen Verabsolutierungen persönlichkeitsfeindlicher Theorien und die Wiederzugänglichmachung und Vertiefung der für das menschliche Dasein wesentlichen philosophischen Probleme. In diesen Auseinandersetzungen sucht der Verfasser Wegweisung zu geben vom Standpunkt der scholastischen Philosophie und Theologie, bzw. vom wahrheitsgesicherten Boden der Philosophia perennis aus.

Der erste Teil gibt Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Existentialismus, der als die radikalste Form der Lebensphilosophie in dem Irrationalismus seine Methode, der Subjektivität seines Philosophierens und der unsystematischen Behandlung menschlicher Existenz, sowie als Abkömmling der Phänomenologie und als Reaktion auf die extreme Essentialphilosophie charakterisiert wird. Näherhin wird das in der Darlegung der verschiedenen Positionen des Existentialismus aufgewiesen, so in seiner Vorbetonung der Existenz vor der Essenz, des Daseins gegenüber dem Vorhandensein, des Wesentlichen des Existierens, der Eigentlichkeit gegenüber der Uneigentlichkeit des Daseins, in den Seinsweisen der Existenz, den Situationen und Grenzsituationen des Daseins und dem entsprechenden Sinn des Daseins, der angesichts der ständigen Bedrohung durch Tod und Nichts im unbedingten Einsatz des Augenblicks gesehen wird.

Der zweite Teil behandelt die wichtigsten Formen der Existenzphilosophie, den christlichen Existentialismus von Kierkegaard, die laisierte, aber noch religiöse Existenzerhellung bei Jaspers, die völlige Verweltlichung des Existentialismus bei Heidegger, den französischen atheistischen Existentialismus und den christlichen Existentialismus bei Gabriel Marcel. Der dritte Teil bringt des Verfassers Stellungnahme zum Existentialismus im allgemeinen wie für seine verschiedenen Formen vom Standpunkt der traditionellen christlichen Philosophie aus.

Als Hauptverdienst wird dem Existentialismus zuerkannt, daß er die einseitige Essentialphilosophie ins Unrecht setzte und die Existenz neu zum Problem stellte, geleitet von dem praktischen Willen, dem Menschen wieder zum Bewußtsein seines Eigen- und Selbstseins und seiner Freiheit gegenüber

dem persönlichkeitsfeindlichen Kollektivismus zu verhelfen; es wird ihm auch die gute Absicht zugesprochen, den angesichts der allgemeinen chaotischen Zerstörung ihres idealen Gehaltes beraubten und vor den Abgrund des Nichts gestellten modernen Menschen im leidenschaftlichen Ergreifen des verbliebenen nackten Daseins und des eigenen Selbst einen letzten Halt geben zu wollen. Neben diesen einzelnen Verdiensten werden als wesentliche Mängel an den vier, in den Grundlagen übereinstimmenden Hauptformen des modernen Existentialismus (Sartre, Heidegger, Jaspers, Marcel) herausgestellt: durchgängiger Irrationalismus, Ablehnung wissenschaftlicher Philosophie, Subjektivismus (vor allem im Wahrheits- und Wertbegriff), Mißachtung der Wesenheiten (Nominalismus), Auflösung der Substanz (Aktualismus), Evolutionismus, Historismus, Relativierung der Wahrheit und der Werte (des Sittengesetzes), Gefährdung der Unsterblichkeitslehre, Verarmung von Welt und Leben (S. 190). Lenz rechnet auch scharf mit der katholischen Heideggerschule ab und wendet sich gegen die Versuche der milden Beurteilung des christlichen Existentialismus etwa eines G. Marcel, während P. Wust nicht als Existentialist, sondern als christlicher Lebensphilosoph angesprochen wird.

Diese Darstellung der Unterschiede und Gegensätze zwischen scholastischer und existentialistischer Einstellung läßt an Klarheit und Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig. Freilich ist dazu zu bemerken, daß eine einfache Rückkehr zur mittelalterlichen Seinsmetaphysik heute nicht mehr möglich ist. Das moderne einseitige Verständnis der Freiheit und Existentialität und ihre Durchführung im absoluten Sinn macht die Bedeutung der Freiheit als solcher nicht zunichte, die vielmehr neben dem gegebenen Sein als etwas Entscheidendes herausgestellt und der Philosophie zur Aufgabe gestellt ist, die noch der Lösung harrt. Dabei wird die Gebundenheit der traditionellen Metaphysik an das Sein bestehen bleiben müssen, das ja bei teleologischem Denken grundsätzlich offen für die ganze Wirklichkeit und so auch für die Freiheit ist, der damit die Ungebundenheit verwehrt wird. Das menschliche freie Sein ist in solcher Ausgezeichnetheit als Ausgangspunkt des Denkens zu nehmen. In diesem Sinne gilt es, in Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Entwicklung des Philosophierens bis zur Existenzphilosophie die metaphysische Ordnung von der Selbstsetzung des Menschen in seiner Freiheit her unter Einschluß der Vernunft neu zu begründen und so zu einer Neubesinnung und Vertiefung des scholastischen Gedankengutes von unserer geschichtlichen Situation her zu kommen.

Würzburg Josef Hasenfuß

Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon 15—19 Septembre 1953 Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis. IX. Rom (1953) 4°, 334 Seiten.

Die Feier der achthundertsten Wiederkehr des Todestages des hl. Bernhard von Clairvaux hatte mehrere große wissenschaftliche Kongresse zur Folge, die sich nicht zuletzt mit der Bedeutung des theologischen Lebenswerkes des Heiligen beschäftigt haben. In dem hier zu besprechenden Band werden die Vorträge geboten, die auf dem Kongreß von Dijon (15.—19. September 1953) gehalten worden sind. Es sei gleich vorweggenommen, daß jeder einzelne auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau steht und durchaus der Bedeutung des Anlasses würdig ist.

Leclercq (S. Bernard et la théologie monastique du XIIe siècle) gibt aus großer Sachkenntnis heraus den Unterschied zwischen der monastischen und der scholastischen Theologie nicht zuletzt in dem Unterschied der Quellen, des Gegenstandes und der Methode an. Jedenfalls ist, so scheint uns, die monastische Theologie konservativ, die scholastische fortschrittlich. Schließlich siegen die Scholastiker, in deren Reihen sich ja auch fast von der Gründung an die Vertreter der Bettelorden stellen sollen. Jedenfalls braucht man nur das Schrifttum des hl. Bernhard mit demjenigen, auch den Bibelkommentaren, seines Zeitgenossen Petrus Lombardus zu vergleichen, um den Unterschied wahrzunehmen. Vielleicht kommt die anfängliche Zurückhaltung der Mönche gegenüber der Scholastik daher, daß sie eben nicht an den Zentren des damaligen Fortschrittes ihre Studien machten.

C. Bodard, O. Cist. Ref. (La bible, expression d'une expérience religieuse chez S. Bernard) gibt eine ungemein sachkundige Darstellung dieser schwierigen Materie. J. Daniélon geht in der Abhandlung Saint Bernard et les pères grecs den Spuren eines Origenes und eines Gregorius von Nyssa bei Bernhard nach. Nicht ohne Grund wird hier der Meinung Ausdruck gegeben, daß Bernhard durch Wilhelm von St. Thierry zur Beschäftigung mit Gregorius, von dem er den Traktat über die Erschaffung des Menschen gekannt hat, angeregt worden ist. J. Leclercq (Origène au XIIe siècle. [Irénikon. XXIV. 1951. 425—439]) hat schon einmal dargetan, wie seit dem 9. Jahrhundert die Origenes-Handschriften etwas zahlreicher werden und wie deren Zahl mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts in die

Höhe schnellt. Er hat auch gezeigt, wie Paulus Diaconus in seiner Homiliensammlung sechsmal, wenn auch zu Unrecht, Texte dem Origenes zuschreibt und daß Rabanus Maurus Kommentare zu den Büchern des Alten Testamentes geschrieben hat, von denen einige, wie derjenige zu Josue, fast ausschließlich Abkürzungen von Werken des Origenes sind.

Vielleicht ist es nicht unnütz darauf hinzuweisen, daß Sedulius Scottus in seinem Paulinenkommentar bereits sehr ausgiebig Origenestexte bringt. H. Denifle [Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio. Mainz. 1905. 11] setzt das Werk für das 8. bis 9. Jahrhundert an. Da es aber schon Albinus, d. i. Alcuin zitiert [Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 97v, 98v, 99, 99v, 100, 100v, 102, 103v), wird es kaum vor dem 9. Jahrhundert abgeschlossen worden sein. Nicht weniger als 215mal ist am Rand der Name des Origenes als des Autors von Texten genannt, wobei aber nicht gesagt ist, daß ihn nicht auch noch andere Texte beanspruchen können. Fast alle diese Verweise finden sich zum Römerbrief. Uns ist es wertvoll zu wissen, daß Petrus Lombardus in seinen Collectanea zu den Paulusbriefen teilweise die gleichen Texte bringt. Den Charakter des Werkes des Sedulius Scottus aber gibt der Colophon: (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 1v): Incipit collectaneum ex variis auctoribus Sedulii Scotti viri dissertissimi in apostolum. Das Ende lautet (ebenda fol. 104v): Finit collectaneum Sedulii Scotti in epistolas Pauli.

Zu bemerken ist hier noch, daß Sedulius Scottus auch Zitate aus Eusebius von Caesarea bringt. Man vgl. Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 76 und 94v. Am fol. 100 steht am Rand Eus[ebius] zu dem Text: Eusebius dicit in libro historiarum: Hic Melchisedech in divinis voluminibus sacerdos fuisse Dei summi refertur. Sed qui non oleo communi perunctus sit, neque qui ex successione generis susceperit sacerdotium, sicut apud Hebreos fieri mos erat. Et ideo secundum ordinem ipsius sacerdos futurus dicitur, qui non olei liquore, sed virtute caelestis spiritus consecretur.

Ein weiterer Autor des neunten Jahrhunderts, der Origenes zitiert, ist Hatto von Vercelli. Auch er tut dies in seinem Pauluskommentar, aber zu einem Brief, für den weder bei Sedulius noch beim Lombarden auf Origenes hingewiesen wird.

Zu Gal 4, 19: Verumtamen quis verbis parentum explicare valet affectum? Unde Origenes: Humana natura non est horrenda, sed veneranda. Quis enim comprehendere potest, quod studium, vel quis sit labor parentibus, dum vel gignit pater vel concipit ac parturit mater ... [Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Gal., c. 4 (SSL 134, 529 A). Nichts davon findet sich bei Sedulius Scottus zur Stelle. Man vgl. Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 78.]

Zu Gal. 4, 28: Sequitur „Nos autem, fratres“ etc. De se suisque similibus dicit. Origenes vero dicit, quod legendum sit „vos“. [Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Gal., c. 4 (SSL 134, 531 D f.). Nichts davon findet sich bei Sedulius Scottus zur Stelle. Man vgl. Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 78.]

Zu Gal. 5, 9: Ad hoc respondit: „Modicum fermentum“, quasi dicat: O Galatae, illud unum praeceptum totam massam vestrae fidei corrumpere potest. Latius Origenes hunc locum tractat. Dicit enim: Sicut scintilla corruens domus, moenia, civitates incendit, latos saltus percurrit et unum membrum totum corpus inficit et una ovis totum gregem commaculat, ita et unum praeceptum implendo totam massam fidei vestrae corrumpit, nisi abscindatur. [Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Gal., c. 5 (SSL 134, 535 B). Zur Stelle schreibt Sedulius Scottus: „Modicum fermentum“ et reliqua. Ne quis diceret: Cur omnes corripis, cum non omnes erraverunt, ostendit, quod modicum erroris fermentum totam possit ecclesie massam corrumpere. Parva scintilla menia urbis, altissimos saltus regionis consumit. Unius pecudis scabies totum maculat gregem. Ita doctrina perversa, ab uno egrediens multos invadit auditores, fermentat, non, ut male in latinis codicibus, corrumpit. Man vgl. Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 78v.]

Zu Gal. 5, 24: „Qui autem sunt Christi“ etc. Origenes enim hoc modo hunc locum superiori coniungit: „Adversus huiusmodi non est lex, qui carnem Christi crucifixerunt“. [Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Gal. c. 5 (SSL 134, 540 B). Sedulius Scottus schreibt zur Stelle: „Qui autem sunt. Christi“ et reliqua. Si omnia simul vitia crucifixa sunt et caro quasi pendens in ligno non concupiscit, ut quid nobis lex necessaria, que data est ad vicia coercenda? Si autem Spiritu vivimus, hoc est si per Spiritum vitam habemus, spiritualiter conversemur et non legi carnaliter serviamus. Man vgl. Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 79.]

Auch der einem Haimo zugeschriebene Paulinenkommentar nimmt ausdrücklich auf Origenes Bezug. Man vgl. In divi Pauli epistolas expositio. SSL 117, 366 D. 414 A, 415 A, 417 A, 432 AB, 433 B. Alle diese Stellen betreffen den Römerbrief. Interessant sind die letzten beiden Stellen.

Zu Rom 8, 20: „Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit eam in spe.“ In hoc loco et etiam

subsequentibus, ubi dicit apostolus, quod omnis creatura ingemiscit, reprehendit beatus Augustinus acutissime Originem, quare in hoc nomine, quod est creatura, comprehenderit non solum bestias, sed etiam solem ceteraque sidera et angelos pariter cum homine dicens omnia venitati subiecta esse et, quod maius est, ingemiscere in suo cursu et operatione. [In divi Pauli epistolas expositio. In ep. ad Rom., c. 8 (SSL 117, 432 AB). — Sedulius Scottus schreibt zu dieser Stelle: Am Rand Orig[enes] zu: „Sed propter eum, qui subiecit in spe". Quoniam contradicere non potest creatura creatori suo, cuius causa subiecta est. Unde ipsius solis et lune ac stelle celi et tocius mundi ministeria quomodo subiecta sunt vanitati corruptionique deserviunt. Ad usum namque hominum alunt segetes, arborum fructus producunt herbamque camporum atque eosdem in se revertentes anni circulos volvunt. Reparant enim, que pretereunt, et preterire rursum, que preparata sunt, sinunt. Ipsos quoquoe angelos huic rationi credo subiectos etiam non volentes, sed propter eum, qui subiecit in spe. Voluntati enim eius quis resistet? Ego etiam de archangelis tale aliquis intelligere propheticis invitor eloquiis. Quid enim tante vanitatis et tante corruptionis invenias, quam bella gerere in hoc mundo, pugnas adversum se regnum et gentes commovere. Vide ergo, quod in his precipuum archangelici operis habet officium. Sicut Danihel propheta testatur, cum dicit, quia archangelus loquitur ad eum, qui diceret ei, qui pugnaverit adversum principem Persarum. Et nemo, inquit, fuit mihi in adiutorio, nisi Mihahel princeps vester. Per hec ergo singula deprehenditur rationabilis creatura vanitati esse subiecta non volens, sed propter eum, qui subiecit in spe. Spes (!) namque est ab his rebus corporeis et corruptibilibus aliquando cessandum. Hanc enim habet expectationem creatura ista racionabilis, ut revelacio fiat filiorum Dei, propter quos angeli mittuntur in ministerium, ut et ipsi cum his, quibus ministraverunt, hereditatem, capiant salutis, ut celestium et terrestrium fiat unus grex et unus pastor, ut sit Deus omnia in omnibus. Man vgl. Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 30v.]

Zu Rom. 8, 22 findet sich sodann bei Haimo: „Scimus enim, quod omnis creatura", id est omnis homo, „ingemiscit et parturit usque adhuc". In hoc loco, ut dicit beatus Augustinus, non est Origenes sequendus neque sequaces eius, qui omnem creaturam rationabilem et irrationabilem, corporalem et incorporalem comprehendunt. [In divi Pauli epistolas expositio. In ep. ad Rom. c. 8 (SSL 117, 433 B). — Sedulius Scottus schreibt zu dieser Stelle: „Omnis enim congemiscit et dolet" et reliqua. Sicut gaudent angeli super poenitentes, ita dolent super converti nolentes. (Am Rand Orig[enes] zu: Requirendum est, cur in superioribus nominaverit creaturam et numquam dixerit omnis creatura, ad ultimum vero dicat: Scimus enim, quoniam omnis creatura congemiscit et dolet. Potest sic accipi, quia omnis quidem est, que ingemiscit et dolet, hoc est que necessitati corruptibilis corporis subiacet. Omnis autem, que dolentibus condolet et que gementibus congemescit. Omnis autem creatura superior agones et certamina nostra spectat et condolet, cum vincimur, cum vero vincimus, congaudet. Man vgl. Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 30v.]

Nebenbei bemerkt wird auch in dem dem gleichen Autor fälschlich zugewiesenen, aber bereits in die Zeit der beginnenden Frühscholastik reichenden Psalmenkommentar auf Origenes verwiesen. Man vgl. SSL 116, 628 B.

Auch Hervaeus von Bourg Dieu zitiert in seinem Paulinenkommentar einmal den Origenes. Man vgl. Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. 2 ad Cor., c. 3 — SSL 181, 1031 A.

Hier sei nun auch noch beigefügt, daß sich im Cod. 250 (Fol. Nr. 57) der Stiftsbibliothek von Einsedeln auf Seite 243 von einer Hand des 12. Jahrhunderts vor einem kurzen Abschnitt die Rubrik findet: In quibus causis erravit Origenes. Beginn des Abschnittes selber auf Seite 244: Primus doctor post apostolos apud Grecos Origenis fuit. Der Schluß lautet: Scripsit de eo quidam Vigilantius Lugdunensis episcopus ad Ieronimum dicens: Cur legis opuscula Origenis, cum scias eum esse hereticum. Ille autem rescripsit ita: Multas, inquit, monstruas (!) diverse provincie mittunt. India mittit antipodas, Arabia grifes, Persida elefantos, ita te Lugdo civitas monstrua misit. Tu nescis, ubi cecidit Origenis: Ego scio. Et si lego opuscula eius, secundum apostolum facio, qui dicit: Omnia probate, quod bonum est, tenete. Erravit Origenis de statu animarum, erravit de diabolo dicens, quod post mille annos sit reversurus ad penitentiam et, quod peius est, in commentariis Esaye filium Dei unum dixit esse ex Seraphin.

Dom J. E. Déchanet (Aux soucres de la pensée philosophique de S. Bernard) beschäftigt sich in unserer Festschrift mit den Quellen des philosophischen Denkens des hl. Bernhard. Er stellt einen deutlichen Einfluß Platos fest und glaubt, daß dieser mit einer unmittelbaren Kenntnis der Werke Platos in Verbindung zu bringen sei. Bernhard sei aber Platonist in einer selbständigen und persönlichen Weise. Man habe manchmal sogar den Eindruck, als ob er unbewußt platonisiere.

Uns interessiert die Feststellung Déchanets betreff Bernhards: Dialecticien à son heure, il se mefie de la dialectique (Seite 56). Uns scheint, als ob er der Dialektik nicht mehr mißtraue, als dies auf kirchlicher Seite herkömmlich gewesen. Man vgl. meine Dogmengeschichte der Frühscholastik II/1, 57—60. Sedulius Scottus hat bereits gesagt (zu Col 2 — Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 88v): „Videte, ne quis vos decipiat". Contra philosophos agit, quorum omnis pene disputatio de elementis est ex visibilibus creaturis, et qui ex rebus naturalibus virtutem estimant Dei dicentes ex nihilo nihil fieri posse: et animam aut initium non habere aut esse mortalem, et virginem parere non posse omnino. Sed etiam Deum ex homine nasci, mori atque resurgere credere stultum esse. Aliter inanem seducit, id est iudaismum secundum traditionem, id est seculares litteras. — Noch Petrus Cantor, der doch gewiß kein Verächter der Dialektik ist, soll in seinem Kommentar zum 1. Timotheusbrief sagen (Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 227v): „Et pugnas verborum". Ecce quia modernorum theologorum arguit disputationem, qui pugnas verborum et quasdam cavillationes querunt veritate rei etiam manifesta, qui disputant, ut illaqueent potius quam ut non discernant et inquirant. Et sic reverentur fructus et ramos huius arboris, scilicet sacre pagine, cuius radices fixe sunt in celis, tractant et carpunt, acsi ars liberalis esset vel mecanica.

In einem anderen Aufsatz (La christologie de S. Bernard) untersucht J. M. Déchanet die Ursache der Menschwerdung und weist, freilich ohne andere Aspekte zu vernachlässigen, darauf hin, daß Christus nach Bernhard kam, um erkannt und geliebt zu werden. Sehr gut ist hier betreff Bernhards die Bemerkung (Seite 79 Anm. 2): son rôle, il le sait, n'est pas tant d'exposer le dogme, que d'en vivre et d'en faire vivre. Il scrute le mystère chrétien non en curieux ou en écolâtre, mais en abbé ayant charge d'âmes et soucieux de côté „pratique" du message biblique et surtout évangelique.

Déchanet sieht bei Bernhard die Unterscheidung in eine fleischliche Liebe und in eine höhere Erkenntnis Christi durch den lebendigen Glauben gegeben, welch letztere in die mystische Erfahrung Christi überleitet. Dem niedrigsten Grad soll man Jesus den Gekreuzigten vor Augen stellen. Daran werden diese Menschen genesen und dazu kommen, die Glorie Gottes zu schauen.

Während man seit alter Zeit Bernhard als Förderer der Mariologie gepriesen hat, sind besonders in neuerer Zeit Zweifel an der Berechtigung dieser Aufstellung geäußert worden. H. Barré (S. Bernard, docteur marial) untersucht denn diese Frage und findet, daß Bernhard sich viel mit Mariologischem beschäftigt hat, daß er aber hier nicht eigentlich die Erkenntnis vorangetrieben, sondern sich im Rahmen des Überlieferten gehalten hat. Auch sei seine Mariologie ein Torso. Sei er doch mehr Mystiker als Theologe. Was er aber lehre, trage er in einleuchtender Weise vor, woher denn auch sein Ansehen in der Mariologie kommen mag. Doctor cummunis sei er, weil er die allgemeine Lehre, freilich mit Ausnahme der unbefleckten Empfängnis, vortrage.

E. Boissard (La doctrine des anges chez S. Bernard) beschäftigt sich mit der Engellehre Bernhards nicht zuletzt deswegen, weil sich hier sehr gut die Arbeitsweise Bernhards herausstellen läßt. Bernhard ist in dieser Frage Gregor dem Großen und vielleicht auch Origenes, nicht jedoch Dionysius Areopagita tributpflichtig. Seine wesentliche Quelle aber bleibt die Hl. Schrift. Daß er auf die Förderung der Verehrung der Engel eingewirkt hat, ist auf seine persönliche Art der Darstellung zurückzuführen. Im Gegensatz zur herkömmlichen Betrachtung der Engel als Anbeter Gottes, hat er vor allem die Aufgabe der Engel als Beschützer und Helfer der Menschen herausgestellt.

Wie man aus der Abhandlung von Y. Congar O.P.: L' ecclésiologie de S. Bernard ersehen kann, ist die Lehre von der sponsa Christi für den hl. Bernhard von Bedeutung geworden. Der auch hier unverkennbare mystische Zug hindert ihn nicht, sehr klar das Verhältnis der bischöflichen Gewalt zum päpstlichen Primat herauszustellen. Dagegen bringt er nur ganz wenig über die Stellung der Laien in der Kirche. Irgendwie soll Bernhard auch einen Anteil am Werden eines christlichen Humanismus haben. Ihm wird auch nicht zu Unrecht die Aufstellung der Zweischwertertheorie zugeschrieben. Maria betrachtet er als Mittlerin zwischen Christus und der Kirche, die Kirche wieder als Mittlerin zwischen Christus und den Menschen. Schließlich billigt er, freilich nicht kritiklos gegenüber ihren Folgen, die Gregorianische Reform. Interessant sind hier auch die Verweise auf die Stellungnahme Bernhards zum Eindringen des römischen Rechtes in die Kirche oder auch zu dem Fall der von Päpsten unternommenen Kriege.

J. C. Didier (La question du baptême des enfants chez S. Bernard et ses contemporains) zeigt, daß Bernhard in der Frage der Kindertaufe, die damals durch verschiedene Irrlehrer aktuell geworden war, sich an die herkömmliche, besonders durch Augustinus beeinflußte Lehre hält, aber auch aus Eigenem Konvenienzgründe bringt.

Dem Verfasser ist ein kleiner Irrtum unterlaufen, wenn er (Seite 200) schreibt: On peut

en conséquence se demander lequel des deux est le plus vrai: que le concept de vertu infuse, préalablement élaboré, ait apporté au pédobaptisme la solution du problème de la foi chez l'enfant (comme le pense Mgr Landgraf), ou que, tout au contraire, le pédobaptisme, en forçant à réfléchir sur son fait, ait contribué à l'elaboration et à la distinction des concepts de vertu et d'acte. Ich bin nämlich nicht der Meinung, daß hier eine Alternative bestehe. Vielmehr ist meine Ansicht: Man stand vor dem Problem, wie von Gott eine Tugend eingegossen werden kann, die sich, wie beim Kind, nicht betätigen kann. Man kam zur Klärung dadurch, daß man nicht eigentlich zwischen Tugend und Akt, sondern zwischen virtus in munere und virtus in usu unterscheiden lernte. Diese Unterscheidung dürfte durch Petrus Lombardus selber eingeführt worden sein.

Sehr wertvoll ist, was E. von Ivánka in seiner Abhandlung „La structure de l'âme selon S. Bernard" über das mystische Leben und die Natur des Menschen nach dem Neuplatonismus des 12. Jahrhunderts, über die Seele und ihre Funktionen nach Bernhard und über die bernhardinische Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Liebe bringt. Bernhard hat hier eine von seinen Zeitgenossen sich abhebende Eigenlehre.

P. Delhaye (La conscience morale dans la doctrine de S. Bernard) beschäftigt sich mit Bernhards Lehre vom moralischen Gewissen und weist hier insbesondere einen Einfluß des Origenes nach. J. Hourlier (S. Bernard et Guillaume de Saint-Thierry dans le „Liber de amore") deckt Gegensätze zwischen Bernhard und Wilhelm von St. Thierry auf. Wilhelm ist Pessimist, Bernhard Optimist gegenüber dem Sünder; der eine mehr pneumatisch, der andere mehr christozentrisch. Bernhard legt den Ton auf die Distanz zwischen Gott und Mensch, Wilhelm sucht die Vereinigung beider. Über die Natur und die Grade der Liebe nach Bernhard spricht dann P. Delfgaauw (La nature et les degrés de l'amour selon S. Bernard). J. Mouroux schließlich verbreitet sich Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les sermons sur le Cantique des cantiques.

Man sieht, daß die Aufsätze durchwegs die größte Beachtung verdienen, da sie die Kenntnis von den Quellen, der Dogmatik und der Mystik Bernhards bedeutend fördern. Den Abschluß bilden die Untersuchungen von J. Châtillon (L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique au XII^e et au XIII^e siècle) über den Einfluß Bernhards auf die Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, sowie die Ausführungen von A. Forest (S. Bernard et notre temps) über Bernhard und unsere Zeit. Hier ist lediglich beizufügen, daß als Vermittler bernhardinischen Gutes auch Sentenzensammlungen in Betracht kommen. Eine solche findet sich z. B. im Cod. lat. 275 der Erlangener Universitätsbibliothek. Über die Berechtigung der Stellungnahme Bernhards gegen Abaelard vgl. man meine Ausführungen in der Cistercienser-Chronik. 61. 1954. Mit J. Châtillon stimmen wir überein, wo er es als unberechtigt erklärt (Seite 288) zu sagen: que la méthode d' Abélard avait finalement triomphé en la personne de S. Thomas. Schon soweit die Methode Abaelards die gute dialektische war, war sie schon längst im Gebrauch der Schulen gewesen. A. Forest wieder weist Beziehungen zu Abaelard im modernen Denken, z. B. bei Lavelle und Blondel auf, ist aber dem Versuch M. Davy's gegenüber, von einem Existentialismus Bernhards zu reden, reserviert.

O. Rousseau (S. Bernard, „le dernier des pères") geht mit viel Kompetenz der durch den Humanisten Nikolaus Faber (geb 1554) aufgestellten Bezeichnung Bernhards als letzten Kirchenvaters nach. Dabei weist er u. a. darauf hin, daß Paschasius Radbertus im neunten Jahrhundert neben Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gregorius Magnus und Johannes Chrysostomus auch bereits Beda zitiert, ferner, daß in der Glossa ordinaria, also am Anfang der Frühscholastik u. a. auch Isidor von Sevilla, Beda und Rabanus Maurus zitiert werden. Dem ist hinzuzufügen, daß in den Randverweisen des Paulinenkommentares des Sedulius Scottus von den neueren Autoren auch bereits Isidor von Sevilla (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 4, 32, 42, 43v, 55, 56, 56v, 57, 57v, 59, 60v, 61, 61v, 63, 64, 65, 67, 82v) und Beda (fol. 10v) auftreten, ja daß vom Schreiber verschiedentlich ausdrücklich auf Sedulius selber (fol. 13) hingewiesen wird.

A. Forest (S. Bernard et S. Thomas) schließt den Band ab mit einem geistvollen Vergleich zwischen Bernhard und Thomas von Aquin. In diesem Band findet man verschiedentlich die wertvolle Feststellung: Sosehr Bernhard auch von den Vätern abhängig ist, weiß er sich doch deren Lehre sich gewissermaßen zu assimilieren, sie zu durchdenken und auf seine eigene Weise aufzubauen. Ferner wird auf die Tatsache hingewiesen, daß die Theologie Bernhards nicht einseitig intellektuell ist, sondern sehr deutlich auf die praktische Verwirklichung hindrängt.

Mit diesem Band ist, wie bereits gesagt, eine gewaltige Arbeit zur Erkenntnis Bernhards und seines theologischen Denkens geleistet. Das fällt aber auf, daß zumeist Bernhard außerhalb des Zusammenhanges der ihm zeitgenössischen Theologie betrachtet wird.

Ein Vergleich mit der Frühscholastik würde freilich ergeben, daß er einen Kontakt mit ihr wohl bewußt vermieden hat. Was aber nicht besagen soll, daß er ihre Entwicklung nicht verfolgt hätte. Wohl hat er sich von der zu seiner Zeit stürmisch einsetzenden Entwicklung zum scholastischen Ausbau der Theologie ferngehalten; aber wir wissen zugleich, wie rasch ihn gefährliche Lehren, wie solche eines Abaelard oder Gilbert Porretanus, auf den Plan rufen konnten.

Bamberg Artur M. Landgraf

Huhn, Josef, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*. Würzburg (Echter-Verlag) 1954. 290 Seiten.

Der als Ambrosiusforscher wohlbekannte Verfasser legt in dem vorliegenden Werke die reife Frucht langjähriger Forschungen vor. Er behandelt die Lehre des Ambrosius unter den Stichworten Maria als Gottesmutter, Marias heilsgeschichtliche Stellung, Marias ethische Qualität. Mit größter Akribie arbeitet der Verfasser die mariologischen Ansichten des Kirchenvaters heraus, so daß man in seinem Werke eine zuverlässige Interpretation der mariologischen Texte des Bischofs von Mailand besitzt. Durch zahlreiche Zitate wird der Leser in den Stand gesetzt, von der Denkweise und Darstellungskraft des Ambrosius einen unmittelbaren Eindruck zu gewinnen.

Die Mariologie des Kirchenlehrers ist durch und durch christologisch aufgebaut. Von besonderem Gewichte ist, was er über das Verhältnis Marias zur Kirche sagt. Er sieht, auf den Schultern der Vergangenheit stehend, in Maria den Typ der Kirche. Für die heutige Diskussion dürfte es entscheidend sein, daß bei Ambrosius an erster Stelle die ereignishafte Sicht steht und erst an zweiter die gestalthafte. Dies will besagen, daß er in der Gottesmutterschaft Mariens die grundlegende und alles übrige umfangende Realität erkennt, während alle sonstigen mariologischen Aussagen erst daraus gewonnen werden. Maria ist nicht zur Muttergottes gewählt worden, weil sie Typ der Kirche ist. Sie ist vielmehr Typ der Kirche, weil sie Muttergottes ist. Das Leitmotiv aller mariologischen Aussagen ist also für Ambrosius ihre Mutterschaft. In den Problemen der heutigen Mariologie kann Ambrosius Klärung bringen. Wer freilich für alle Thesen der Gegenwart in ihm einen Helfer sucht, wird enttäuscht sein. Insbesondere ist Ambrosius im Bezug auf die Mitwirkung Marias am Erlösungswerk sehr zurückhaltend. Ausdrücklich betont er, daß Christus ohne Helfer alle gerettet hat.

Von großem Werte ist an der Darstellung Huhns die dogmengeschichtliche Einordnung des heiligen Ambrosius. Es wird deutlich, wie sehr er der Vorzeit verpflichtet war und auf die kommende Zeit gewirkt hat. Vieles, was als augustinisches Eigengut betrachtet wird, ist von Ambrosius grundgelegt oder schon von ihm ausgearbeitet worden. Augustinus ist in der Mariologie stärker, als man bisher glaubte, ein Schüler des Ambrosius. Das Werk ist eine wichtige Bereicherung unserer dogmengeschichtlichen Kenntnis. Zugleich ist es ein wertvoller Traditionsbeitrag für die gegenwärtige mariologische Diskussion. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, auf dem bisherigen Weg weiterschreitend, die altchristliche lateinische Mariologie weiterhin zu erhellen.

München M. Schmaus

Pascher, Joseph, *Inwendiges Leben in Werkgefahr*. Freiburg i. Br. (Erich Wewel-Verlag). 2. verb. Aufl. 1952. 141 S.

Das Werk hat in seiner Neuen Auflage keine geringere Aufgabe als bei seinem ersten Erscheinen. Die religiöse Situation stellt noch die gleichen Probleme, vielleicht mit noch größerer Dringlichkeit. In hohem Verantwortungsbewußtsein und mit Freimut deckt der Verfasser die Gefahren auf, welche der Reinheit und Echtheit des religiösen Vollzugs gerade bei eifrigen Gläubigen erwachsen können. Er begegnet ihnen und verhilft zu ihrer Üüberwindung, in dem er den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den religiösen Lebensfunktionen und den aus dem Glauben und der Liebe hervorgehenden Leistungen, durch die Gott verherrlicht wird, aufdeckt. Höchst konkret werden seine Analysen, wo er die Bedrohung des Sakramentenvollzugs durch das Werk darlegt. Am stärksten würde das Vaterunser mißverstanden, wenn man es als eine Leistung vor Gott vollzöge, während es in Wahrheit ein Gespräch mit dem himmlischen Vater ist. Das Werk vermag in seiner überall spürbaren Sorge, daß das Werk nicht die Liebe überwuchere, auch die evangelischen Brüder zu erreichen. Es wird über den Dienst, den es dem wahren religiösen Leben erweist, zu einem Gesprächsbeitrag zwischen evangelischen und katholischen Christen. Derartiges ist in der Zeit, in der wir wieder mit Schmerzen die Bildung konfessioneller Fronten beobachten müssen, von besonderem Wert.

München M. Schmaus

Hat das menschliche Dasein einen Sinn?

Kein denkender Mensch kann sich dieser wichtigsten aller Lebensfragen entziehen. Das soeben bereits in 4. Auflage vorliegende Werk von Professor DDr. Johannes Hessen unter dem Titel „Der Sinn des Lebens" sucht mit modernphilosophischen Mitteln und in einer verständlichen, lebendigen und packenden Diktion zu zeigen, daß das Leben einen Sinn hat und worindieser Sinn besteht.

Das Buch handelt von der menschlichen Persönlichkeit, die unter dem Sternenhimmel der Werte durch Verwirklichung ihrer selbst dem Dasein Sinn verleiht. Es spricht aber auch von der Verfehlung des Lebenssinnes und der damit gegebenen „Dämonisierung des Lebens". Um vor allem jungen Menschen eine geistige Hilfe im Lebenskampf zu bieten, wird der Sinn des Leibes und des Geschlechtlichen klar herausgestellt. Zuletzt läßt das Werk jenes „Neue Menschentum" vor dem Leser aufstrahlen, wie es in der „Frohbotschaft" grundgelegt ist.

Das Buch ist bereits in drei Fremdsprachen übersetzt, nämlich ins Japanische, Holländische und Neugriechische, und dadurch weit über die Grenzen Deutschlands und Europas hinaus bekannt geworden. Es hat 158 Seiten und kostet kart. DM 6,—.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTF.

Zink

MONASTICON PRAEMONSTRATENSE

id est, historia circariarum atque canoniarum
candidi et canonici Ordinis Praemonstratensis

von P. Norbert Backmund O. Praem., Chorherr des Klosters Windberg.

Band II dieses für die Ordensgeschichte so wichtigen Werkes ist eben erschienen.

Band I und II kosten in 36 Lieferungen zusammen DM 45.—
die Einbanddecke in Ganzleinen 2.70
in Halbleinen 2.—

„Die Geschichte des Praemonstratenser-Ordens ist noch wenig bearbeitet. Es gibt keine Geschichte des Ordens, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügt. Diese Lücke füllt das Monasticon Praemonstratense aus" (Univ. Professor Dr. H. Lentze Wien, in den Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung).

Zu beziehen durch

Karl Zink, Buchhandlung und Antiquariat

München 34, Ludwigstraße neben 20

DIE AKTUELLE NEUERSCHEINUNG FÜR DEN MORALTHEOLOGEN

WERNER SCHÖLLGEN

Aktuelle Moralprobleme

473 Seiten, Leinenband 18.– DM

Der bekannte Bonner Moraltheologe hat sich eingehend mit den Grenzfragen zur Soziologie und Nationalökonomie befaßt und als Krankenhausseelsorger engen Kontakt zur Medizin gepflegt. Seine in diesem Band zusammengefaßten Aufsätze geben auf drängende Fragen Antwort, indem sie denkerisch und wissenschaftlich die lebenspraktische Seite der christlichen Offenbarung aufschließen. Die Themen gruppieren sich zu vier großen Kreisen: 1) Grundsätzliches zur Moral- und Pastoraltheologie 2) Moraltheologische Probleme d. Rechts und der Politik, 3) Anthropologische Probleme der Moraltheologie, 4) Moraltheologische Probleme der Medizin.

Dabei gelingt es Schöllgen, die sachlich gebundene Mitte zu halten zwischen jener abstrakten Geistigkeit, die sich in utopischen Entwürfen gefällt oder den Nihilismus predigt, und einem vordergründigen, betriebsamen Praktizismus, der sich an die Konjunktur des Augenblicks versklavt. Es geht ihm immer um jene Mitte, die der heilige Thomas bezeichnet als „ratio recta", als „rechte" Vernunft.

Durch Ihre Buchhandlung zu beziehen!

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF